T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

II. MEŞRUTİYET'TE TERAKKİ FİKRİ

Doktora Tezi

FULYA İBANOĞLU

İSTANBUL, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

II. MEŞRUTİYET'TE TERAKKİ FİKRİ

Doktora Tezi

FULYA İBANOĞLU

Danışman: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL, 2021

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Fulya İbanoğlu
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : İslam Felsefesi
Tez Danışmanı : Prof. Dr. İlhan Kutluer

Tez Türü ve Tarihi : Doktora – Haziran 2021
Anahtar Kelimeler : Terakki, tekâmül, tereddi, medeniyet, vahşet, Batı, İslâm.

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, Tanzimat'la başlayıp özellikle II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) Batı felesefesinin temel kavramlarından progrés'nin "terakki" olarak tercüme edilip, kavramsallaşması, bir tarih tasavvuruna dönüşmesini ele almaktır. II. Meşrutiyet devri Osmanlı münevverlerinin terakki dediğinde ne anladığı, kavrama yükledikleri, mânâların arka planı bu tezin ele aldığı temel meseledir. Çalışma, II. Meşrutiyet devri Osmanlı düşünürlerinin "terakki" fikri ve tartışmaları etrafında kaleme aldıkları metinler esas alınarak hazırlanmıştır. "Terakki" fikri "tekâmül" fikriyle de örtüşen bir anlam dünyasına sahip olarak içtimaî hayatta tedricî bir yenilenmeyi ifade etmiştir. Bu değişimin dışarıdan müdahalelerden bağımsız, devrimle değil, cemiyetin bizzat kendi ihtiyaçları ve değişen şartlara uyum gösterme çabaları neticesinde olacağına inanılmıştır. Meşrutiyet devri münevverlerinin tamamına yakını için terakki fikri Batı karşısında yaşanan askerî-siyasî-iktisadî mağlubiyetlerden kurtulmanın bir yolu olarak anlaşılmıştır. Müslümanların geri kaldığı, Batı'nın ilerlediği inancının bir neticesi olarak, XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'da emperyalizmin bir aracı haline gelen ve bir dünya tasavvuru olan "progrés / ilerleme" kavramı son dönem Türk düşünce dünyasında da terakki ideali haline gelmiştir. Fransız Aydınlanması, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm'in şekillendirdiği bu kavram son dönem Türk düşüncesine Tanzimat'ın ilanı sonrası girmiş, Meşrutiyet yıllarında hemen hemen her meselenin irtibatlandırıldığı bir fikir haline gelmiştir. Bu nedenle terakki kavramının tarihi aynı zamanda Osmanlı modernleşmesinin tarihidir. Çalışmada "terakki" kavramının müradifi gibi kullanılan tekâmülle irtibatları ele alınmıştır. Zıttı olan tereddi / gerilemeyle mukayesesi yapılmıştır. İnsanlık tarihinin yorumlanmasında da

başvurulan kavram, vahşilik ve medeniyet bağlamında ele alınmıştır. Medeniyet basamaklarında terakkinin kıstasları olarak refah, saadet, pozitif ilimler ve sanayi olan irtibatlarına dikkat çekilmiştir. Nihayet Oryantalistlerin "İslâm mani-i terakkidir" iddiasının boyutları ve Meşrutiyet aydınlarının buna verdikleri cevap olarak "İslâm değil müslümanlar terakkiye manidir" fikri işlenmiştir.
Anahtar Kelimeler: Terakki, tekâmül, tereddi, medeniyet, vahşet, Batı, İslâm

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Fulya İbanoğlu
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Programme	: Islamic Philosophy
Supervisor	: Prof. Dr. İlhan Kutluer
Degree Awarded and Date	: PhD – June 2021
Keywords	: Progress, evolution, decline, civilisation, barbarism, West, İslâm.

ABSTRACT

The purpose of this study is to discuss the process, in which *progress* as one among the basic concepts of Western philosophy was translated and conceptualized as progress (terakki) and gradually became a vision of the world and history. This process started with the *Tanzimat* Era, prevailed during the Second Constitutional Era (1908-1918). This study, entitled as "The Idea of Progress During the Second Constitutional Era", is prepared on the basis of texts, which were written by the Ottoman thinkers during the Second Constitutional Era around the issue of development and related discussions. In this period, the idea of "progress" expressed a gradual renaissance in social life from simple to complex, having a world of meaning that corresponds to the idea of "evolution" (tekâmül). By almost all of the intellectuals of the Constitutional Era, the idea of development was regarded as a way to get rid of the military-political-economic defeats against the West. As a result of the belief that Muslims fell behind while the West was developing, the concept of progress, which became a tool of imperialism and a vision of world with the second half of the 18th century, also became the ideal of development in the world of Turkish thought in the last period. This concept, which was shaped by the French Revolution, Positivism and Social Darwinism, entered Turkish thought after the declaration of *Tanzimat* and became an idea which almost all issues are associated with during the Constitutional Era. Thus, the history of the concept of progress is at the same time the history of the Ottoman modernization. In this study, the relation between the idea of progress (terakki) and evolution

(tekâmül), which is used as its synonym, is discussed. In addition, it is compared with its antonym decadence/decline, that is the idea of regression. The concept, which is also used in the interpretation of human history, is discussed in the context of barbarism and civilization. We draw the attention to its relations with welfare, happiness, positive sciences and industry as the criteria of progress in the phases of civilization. Finally, the dimensions of the Orientalist claim that “Islam is an obstacle to progress” and the answer of the Constitutional Era intellectuals saying “not Islam but Muslims are obstacles to progress” are discussed.
Key Words: Progress, evolution, decline, civilisation, barbarism, West, İslâm

ÖNSÖZ

Osmanlı münevverinin din, dünya ve tarih tasavvurunda ciddi değişimler Tanzimat'la başlayıp II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemde giderek yükselen bir ivme göstermektedir. Batı karşısında İslâm dünyasının yaşadığı siyasî-askerî-iktisadî zafiyetler, sınırlarda yaşanan geri çekilmeler bu değişimlerde haricî tesirler olmakla birlikte, bunlara eşlik eden Avrupa'dan yapılan tercümeler ve hassaten Oryantalist yazarların müslümanlara yönelik saldırı niteliğindeki tenkitleri Meşrutiyet devri münevverlerini içe bakmaya, eski güzel günleri yeniden yakalayabilmek ve tabii Batı'nın sahip olduğu maddî iktidarın benzerini tedarik edebilmek adına çareler üretmeye sevketmiştir.

Bu noktada Batı medeniyetinin pozitif bilimlerde gösterdiği gelişmeler sayesinde sanayi ve teknoloji hamlesi ve doğuyu sömürgesi haline getirebilecek evsafta iktidar sahibi olması Meşrutiyet münevverinde bu araçları elde etmek zarureti fikrini doğurmuştur. Batı, akıl, tecrübe ve hür irade sayesinde insan üzerindeki siyasî ve dinî otoriteleri kırmış, insanlık tarihinin ibtidaî bir halden müterakki bir hale yükselmesinin neticesi olarak göz kamaştıran bir medeniyet inşa etmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyası da bu türden bir hamleye ihtiyaç duymaktadır. İşte tüm bu meselelerle doğrudan irtibatlı, felsefî temellerini Fransız Aydınlanmacılığı, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm'de bulan "progress" kavramının "terakki" olarak tercüme edilmesi ve Meşrutiyet münevveri tarafından İslâm dünyasının içinde bulunduğu makus talihten kurtulması için yegâne çare gösterilen bu fikrin 19081-1918 aralığındaki macerası bu tezin konusudur.

Terakki kelimesi hemen hemen hayatın her sahasıyla ilişkilendirilen çok geniş bir kavramdır. İslâmcı, Batı, Türkçü tasniflerine dahil edilen pek çok ismin eğitimde, dinde, siyasette, her sahada söylediği, ürettiği fikrin, yazdığı metnin neredeyse tamamında bu fikrin izlerine rastlamak mükündür. Bu nedenle pek çok çalışmaya da konu edilmiştir. Ancak kelimenin tarihine ışık tutacak, felsefe ve sosyoloji ilmi bakımından temellerini irtibatlarını ortaya koyacak analitik çalışmalar yok denecek kadar azdır.

Bu tez, Aydınlanma, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm tesirinde gelişen ve fakat bu felsefelerin İslâm, bilgi, tarih ve dünya tasavvuruyla harmanlanan "terakki" fikrinin boyutları, sebepleri ve tesirlerini tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Terakki her ne kadar Tanzimat'la başlayıp II. Meşrutiyet ve sonrasında boyutları ve renkleri çeşitlenen bir kavram olsa da esas itibarıyla Cumhuriyet'e devrettiği irtibatlı olduğu meseleler ve fikirler bakımından halen gerçek mânâda anlaşılmış ve tartışılmış sayılmaz. Bu tez bu noktada sahaya mütevazi bir katkıdır.

Uzun yıllara yayılan bu çalışmayı bitirebilmemde en büyük destekçim, tez konumu en az benim kadar sahiplenen, beni her seferinde yüreklendiren, meseleler içinde boğulduğumda analitik bakışıyla yolumu açan, bir kavram tarihi çalışırken cevap bulmak kadar soru sormanın da ehemmiyetini farketmemi sağlayan, henüz lise yıllarımda eserleriyle bana felsefeyi sevdiren, fakülteye başladığımda da ilk felsefe hocam olan tez danışmanım Prof. Dr. İlhan Kutluer'e teşekkür etmek benim için paha biçilmez bir zevktir.

Lise yıllarımdan itibaren resmî-gayrı resmî dersleri ve sohbetleriyle bana son dönem Türk düşüncesi sahasını sevdiren, tez konumu seçmemde, yol boyunca tezi yazmamda fiilî-kavlî yardımlarını esirgemeyen, bir dünya ve tarih tasavvuru edinmemde rehberim, hocam Prof. Dr. İsmail Kara'ya minnettarlığım kelimelere gelmez.

Tez savunma jürisinde yer alıp tezi dikkatle tetkik eden, muhtevaya dair görüş ve tekliflerini paylaşarak bundan sonraki süreçte benim için meselenin daha muhkem bir hal alması yönünde ufuk açan hocalarım Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN, Prof. Dr. Ali DURUSOY, Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN ve Prof. Dr. Cüneyt Kaya'ya teşekkür etmek benim için bir borçtur.

Tezin farklı aşamalarında desteklerini gördüğüm başta dostlarım Doç. Dr. Filiz DIĞIROĞLU ve Dr. Öğr. Üyesi Şule ERASLAN'a, Dr. Tuğba Yavuz, bölüm asistanımız Arş. Gör. Selime ÇINAR, Emine Betül ÇAKIRCA, Hatice ve Rumeysa UMUT kardeşlere, isimlerini burada yazamayacağım arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Nihayet, yıllarca benimle birlikte ağlayıp gülen, varlık sebeplerim annem ve babam için ne kadar şükretsem azdır.

Fulya İBANOĞLU, 2021

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER.....ii
ÖZET.....ii
GENERAL INFORMATION.....iv
ABSTRACT.....iv
ÖNSÖZ.....v
İÇİNDEKİLER.....ix
KISALTMALAR.....xi
GİRİŞ.....1
I.TERAKKİ VE TEKÂMÜL.....16
1.1. II. MEŞRUTİYET ÖNCESİNDE "TERAKKİ" FİKRİ.....16
1.1.1. Lugatlerde "Terakki" Kelimesi.....16
1.1.2. Manevî Bir Yükselme Olarak "Terakki".....24
1.1.3. Felsefî Bir Problem Olarak "Terakki".....26
1.1.4. Teknik-Teknolojik Gelişme Olarak "Terakki".....40
1.1.5. Bir İdeoloji Olarak "Terakki".....47
1.2. Tabiat Felsefesinden Tekâmül Felsefesine Terakki.....59
1.2.1. Kâinatın Tarihi Olarak Terakki.....61
1.2.2. Tekâmül Kanunu veyahut Terakki Nasıl Olur?.....74
1.2.3. Tedennînin Zıttı Olarak Terakki.....89
II. TERAKKİ VE MEDENİYET.....110
2.1. Vahşetten Medeniyete İnsanlığın Terakkisi.....112
2.1.1. İnsanlığın Geçirdiği Devreler.....116
2.1.1.1. Vahşiyetten Medeniyete Terakkinin Kaynağı Olarak Nübüvvet.....120
2.1.1.2. Vahşiyetten Medeniyete Geçişte Aklın Müessir Oluşu.....127
2.1.2. Beşeriyetin Fikrî Terakkisi.....136
2.1.3. İbtidai İnsan Hz. Adem'e Karşı.....152
2.2. Medeniyetin Kıstası Olarak Terakkiyât.....163
2.2.1. İçtimaî Hayatın Nizamında Terakki.....166
2.2.2. Ulûm, Fünûn ve Sanayide Terakki.....184
III. TERAKKİ VE İSLÂM.....199
3.1. İslâm Terakkiye Mani midir?.....201
3.1.1. Oryantalistlerin "İslâm Mâni-i Terakkidir" İddiası.....204
3.1.2. Müslümanların Geri Kalma Sebebi: Hakiki İslâm'dan Uzaklaşmak.....226
3.1.2.1. Hurâfeler, Muhafazakârlık ve Maziperestlik.....229

3.1.2.2. Ulûm ve Fünûnun İhmal Edilmesi 241
3.1.2.3. Terk-i Dünya Fikri ve Yanlış Kader Telakkisi 248
3.1.2.4. Siyasî Hayatta İstibdat 263
3.2. Hakiki İslâm Geri Kalmaya Manidir ya da İslâmiyet'in Medeniyete Lüzumu 269
3.2.1. İslâm Fıtri, İçtimai, Tabii, Medenî Bir Dindir 271
3.2.2. İslâm Mütekâmil Bir Dindir 285
3.2.3. İslâm Akıl Dinidir 296
3.3. Necat ve Terakki Yolları: İslâmlaşarak Muasırlaşmak 304
3.3.1. Aslını Muhafaza Ederek Zamana İntibak 305
3.3.2. İctihad 320
3.3.3. İttihad 328
SONUÇ 336
KAYNAKÇA 349
ÖZGEÇMİŞ ..... Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

KISALTMALAR

a.g.e:	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.:	Adı geçen tez
Bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
Der.	Derleyen
Ed.	Editör/ler
h.:	Hicri
Hzl.	Hazırlayan
Msl.:	Meselâ
S.:	Sayı
s.:	Sayfa
Trc.:	Tercüme
TDVİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Vdgr.:	Ve diğerleri

GİRİŞ

İlerleme fikrinin "İncil"i sayılacak *İnsan Zihninin İlerlemesi Üzerine Tarihî Bir Tablo Taslağı*'nı 1794'te kaleme alan Condorcet, o hengâmda kolluk güçleri tarafından aranıyordu; Paris'in bir kenar mahellesine sığındı. Kaçak günlerinde mahalle meyhanesinde vakit geçiriyordu. Bir gün meyhanedekiler onu ihbar ettiler ve Condercet sebebini bilemediğimiz bir biçimde intihar etti! Condercet intihar etmişti, ama yazdığı "iyimserlik" planı pek çok fikriyatı, hissiyatı etkisi altına almış, dünya düşünce tarihinde bir ilerleme literatürünün temelini oluşturmuştur, diyebiliriz.

İlerleme fikri, fertlerin inanç ve eğilimleri doğrultusunda yönlendirilen, değer ifade eden ve daha mükemmele doğru vuku bulan değişimin adıdır.[1] İlerleme tasavvuru hayatın ve insanlığın nereden gelip nereye gittiği hususunda düşünme neticesinde ortaya çıkmıştır. Hayatın geçmişi ve geleceği ile ilgili sorulara verilen cevaplar tabiat ve evrim felsefesini oluştururken, insanlığın mazisi ve yarınıyla alâkalı meseleleri tartışan alan da tarih felsefesini teşkil etmiştir. Dolayısıyla insanlığın sosyal ve kültürel hayatında ilerleme olduğunu varsaymak bir tür tarih tasavvurunu doğurmuştur.[2]

Bir başka açıdan ilerleme, Greklere has "devrî hareketler" ve Ortaçağ Avrupası'nın "Tanrısal İnâyet" fikrinin muarızı olarak kabul edilir. Devrî hareket tasavvuruna göre, ezelî ve ebedî olan formlar sürekli oluşup çözülür, yükselir ve alçalırlar. Bu evreler, hem insanlık tarihi için hem tabiat için geçerli bir kendi kendini yineleyiştir. Hıristiyanlık'taki Tanrı'nın inâyeti fikri, bu devrî hareketleri reddeder. Buna göre, insanın yeryüzündeki tarihinin belli bir başlangıcı ve sonu vardır. Bu ikisi arasında yaşanan da, günahkâr ruhun kurtuluşa erme çabalarıdır. Bu kabul aslında gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Zira, Hıristiyanlık akidesinde,

[1] Edward Hallett Carr, **Tarih Nedir?**, Misket Gizem Gürtürk (Trc.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 134-135; Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, "Evolution", c. I, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954, s. 756.

[2] Mustafa Şekip Tunç, **Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü**, İstanbul: Âmedî Matbaası, 1928. s. V-VI. Mustafa Şekip de ilerleme fikrinin bir doğa ve tarih felsefesi olduğunu savunur.

insan dünyaya yönelik bir varlıktır ve tüm yapıp etmeleri iyilik adına olduğunda insanın varacağı yer hayır ve güzelliktir.[3]

İlerleme kavramının ne olduğu kadar, bu fikrin düşünce tarihinde ne zaman ortaya çıktığı meselesi hakkında da muhtelif kanaatler vardır. En yaygın iki açıklamadan biri Robert Nisbet'e aittir. Onun ifade ettiği üzere ilerleme fikri antikçağdan itibaren şekillenen bir kavramdır. Diğer kanaat J. Burry'nin yorumudur ki ona göre modern mânada ilerleme fikri Aydınlanma ile gün yüzüne çıkmıştır. Ona göre ilerleme fikrinin doğuşu, ilk olarak bilim ve felsefenin bir "bozulma" teorisine sahip antik düşüncenin[4] hâkimiyetinden kurtarılması, ikinci olarak bu dünyadaki hayatın her şeyden daha kıymetli olduğuna inanç ve rasyonel bilginin insanın ihtiyaçlarına tâbi kılınması, üçüncü olarak da tabiat kanunlarının değişmezliği varsayımına dayanan temeller üzerine inşa edilmiş bir bilim anlayışının ortaya çıkmasıyladır. Bu da ancak 17., özellikle de 18. yüzyılda mümkün olmuştur[5]. 18. yüzyıl aynı zamanda insanın ve hayatın tam anlamıyla laikleşme sürecidir.[6]

Bu yüzyılda tabiat bilimlerinin büyük bir başarıya ulaşması, bilhassa biyoloji ve jeolojiye ait yeni verilerin (ki bunların içinde evrim nazariyesiyle alâkalı olanlar belki en mühimidir) hayata yeni anlamlar kazandırması, ilerleme fikrine duyulan inancı daha da kuvvetlendirmiş, yaygınlığını arttırmıştır. 18. yüzyılın son dönemlerine gelindiğinde artık yerini sağlamlaştıran ilerleme fikri dünyayı ve içinde olup bitenleri açıklamak üzere başvurulan bir teori, fertlerin inanç ve eğilimleri doğrultusunda yönlendirilen, değer ifade eden ve ileriye doğru giden bir değişmenin adı olmuştur. Neticede ilerleme kavramının içine, insanın ya da onun bozulabilir ve değiştirilebilir bir huyunun mükemmelleştirilebilirliği ilkesi; insanlığın evrensel bir tarih olduğu fikri; bu tarihin vahşetten/ilkellikten medeniyete doğru geçtiği iddiası ve tarihte –tabiattaki gibi- kanunların olduğu iddiaları girer. Böylece sanayi, teknoloji ve bilgi alanındaki gelişmeler, artışlar ya da "ilerleme" hakkındaki tasavvur, sosyo-politik, ideolojik bir nazariye haline dönüşür.

---

[3] J. P. Bowler, **Evolution: The History of An Idea**, London: University of California Press, 1984, s. 5; Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Tom Bottomere, Robert Nisbet (drl.), Aydın Uğur (trc.), Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.s. 54.
[4] J. B. Burry, **The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth**, London, 1920, s. 46
[5] Bury, s. 19.
[6] R. G.Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Kurtuluş Dinçer (Trc.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996, s. 111.

İlerlemenin bir "yasa" olduğu "inancı", 18. yüzyılın ortası ile 19. yüzyılın ortasını kapsayan zaman diliminde, tarihin seyrinde ilahî inayetin tesiri, manevî bir düzenin mündemiç olduğu fikri ile de çatışmaya başlar. Bu bağlamda hayatın geçmişi ve geleceği ile alâkalı sorulara verilen cevaplarda yaşanan sekülerleşme süreci, tabiat ve evrim felsefesine yol açarken, insanlığın mazisi ve yarınına dair meseleleri tartışan alan da tarih felsefesine hasredilip, insanlığın sosyal ve kültürel hayatında ilerleme olduğunu varsayan bir tarih tasavvuru ortaya çıkar. Yani ilerleme bir anlamda gerileme, çökme ve devrî hareketlerin zıttıdır ve tarih mutlak surette ileriye doğru giden bir süreçtir.

19. asra gelindiğinde, sosyoloji özelinde ilerleme fikrinin evrim teorisiyle yakınlaştığı, husûsen Comte, Marx ve Herbert Spencer'de bunun tezahür ettiğini görmek mümkündür. Bu filozofların birbirlerinden farkları bulunmasına rağmen hemfikir oldukları bir nokta vardır: Geçmiş kötüyle, şimdiki hal iyiyle, istikbal ise daha iyiyle eşdeğerdir. İlerlemeci değişimin yani bir anlamda mükemmelleşmenin kanunlarına olan inançları bunu kendileri için daha da kesinleştirir: İlerleme, tasdiklenen ve istenilen hedefler istikametinde bilinçli bir harekettir. Aynı zamanda insanın tabiat ve hadiseler üzerindeki hâkimiyetinin artışıyla doğru orantılıdır. Yani, kâinatta işleyen yasalar tespit edlebildiği müddetçe tabiattaki tekâmülün şifresi çözülecek, böylece tabiat gibi birer organizma olan fertler ve cemiyetler de nasıl gelişip ilerleyebilir sorusunun cevapları verilebilecektir.

Düşünce tarihindeki seyrini özetlemeye çalıştığımız ilerleme fikrinin İslâm dünyasına husûsen Osmanlı'ya intikalinin, tüm bir düşünce dünyasını tesiri altına almasının arkasında askeri gailelerle birlikte psiko-sosyal sebepler yatmaktadır. İslâm coğrafyasının son üç yüz yılda yaşadığı akıl almaz mağlubiyetler, Batı'nın tahakkümü altında nefes alma gayretleri, ayaklanmalar ve kayıplar karşısında, daha önceki çağlarda başvurulan dinin hayat üzerindeki kuşatıcı açıklamalarının arka planda kalması, daha yumuşatarak söylersek aklîleştirilmesi sebebiyle, bu açıklamaların artık tatmin etmemesine, başka türden cevapların bulunması ihtiyacına sebep olmuştur.[7] Osmanlı ve İslâm dünyası bir kötülükle karşı karşıyadır

[7] Bu türden yaklaşımın milliyetçilik hareketlerine nasıl yol açtığını ele alan bir çalışma için bkz. Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, İskender Savaşır (Trc.), İstanbul: Metis, 2014, s. 24-25.

ve bunun sebepleri tespit edilip çareler bulunması elzemdir. Bu kötülük, tarihte bir dönemde sahip olunan maddî refahın, siyasî-içtimaî istikrar ve hürriyetin, fikrî zenginliğin yerini artık zafiyete ve zillete bırakmış olmasıdır. Batı'nın tüm bu sahalarda ilerlemesinin ise tâbi olduğu bir kanunu olmalıdır. Buna paralel olarak Müslümanların geri kalmasının da bir açıklamasının yapılması, yeniden eski muhteşem günlere dönebilmesinin çareleri bulunmalıdır.

Tezin sınırları dahilinde mevzu edinilen II. Meşrutiyet aydını tüm bu fikrî mülahazalar muvacehesinde ilerlemeyi eskiden yeniye doğru bir değişme ve istikbale yönelik bir iyimserlik olarak görmektedir. Bu öyle bir değişimdir ki yenilgiler içinde kıvranan Osmanlı toplumu bütün kurumlarıyla, tedrîcen ve seçkinler eliyle en yetkine/en mükemmele doğru bir yürüyüşle bunu yapacaktır. Değişim milletin uyanması, yenilenmesi ve kurtuluşa ermesiyle neticelenecektir. Bunun için, hayatın her alanında, işleyişin, tarzın eskisi gibi olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Tarz-ı kadîmden tarz-ı hâzıra tekâmül edilmelidir:

> *"Sarı pabuç, meşin mest giydik mi onunla o zaruretimizi def' ederdik. Halbuki tabiat-ı beşeriye daima bulunduğu muhitin fevkine çıkmak ister. İşte bunun içindir ki potin, kundura dururken sarı pabuç giyilmiyor. Çünkü nefse icbar olunmuyor. Terakkiyât-ı medeniye ziyadeleştikçe bizim mahsulât ve sınaatımız hal-i ibtidâîde kaldı."*[8]

cümlesindeki serzeniş, askerî yenilgilerin verdiği mağlup psikolojisinin, sarı potin giymeye ve esas itibarıyla onun temsil ettiği hayata öfkeye dönüşmesinin bir tezahürüdür. Bu hayatın dışına çıkmak, ileriye doğru gitmek, devrin tâbiriyle terakki etmektir. Burada rehber edinilecek Batı medeniyetidir. Terakki "Garb medeniyeti", tedenni "Şark" ile özdeşleştirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin 17. asırla başlayan sınırlarındaki çekilme, askerî çözülmeler, bizzat Osmanlı münevverleri tarafından 17. ve 18. asra mahsus inhitat edebiyatını doğurmuştur. Bu edebiyat Batılı bakışın teşekkül ettiği Oryantalizmle daha da pekişmiş, Osmanlı münevverinin zihin dünyasında kemikleşen bir "kendi kendini yok sayma"ya, "tarihî ve kültürel birikimleri anlamsızlaştırma"ya sebep olmuştur. Onlara göre bu inhitattan kurtulmanın yolu, Batı'yı Batı yapan, Osmanlı'ya ve Doğu'ya karşı askerî ve teknik bakımdan muhkemleştiren süreçlere

[8] Mehmed Zekai, H. Mehmed Kâmil, **Tarih-i Asr-ı Hazır: 1789 Senesi Fransa İnkılabı'ndan Bed' Eder**, C. 1, İstanbul: 1329, Osmanlı Şirket-i Matbaası, s. 445.

talip olmaktan geçmektedir. Batı bu süreci Aydınlanma felsefesiyle zirveye çıkarmıştır ki, Aydınlanma'nın temel yasalarından biri de ilerlemedir. O halde yapılacak şey bir aydınlanma sürecini başlatmaktır. Ancak ilerleme kavramının Batı'da doğduğu şartlar ve içerdiği anlamlar bu ameliyede nazar-ı dikkate alınmamıştır.

Aydınlanma'nın önkabullerinden olan "ilerleme" kavramıyla ilgili söylemlerin zaman içinde, bir yasa, bir öğreti halini alması, Batı düşüncesinde tekabül ettiği tarihî kültürel ve sosyal arkaplan itibarıyla anlamlıdır. Kavramın Türk düşünce hayatına girmesi ise tabii olarak böylesi bir arkaplandan yoksundur. Bunun yerine, yaygın bir kanaatin yönlendirdiği "inhitat"ın önüne geçmek ve "terakki" etmek (ilerleme) gerektiği inancı Osmanlı münevverinin dilinde ve kalemindedir.

Dolayısıyla ilerleme fikrinin modern Türk düşüncesine intikalini ve 19. yüzyılda "terakki" kelimesinin tarihini yazmak aslında müslüman-Türk düşünce dünyasının serüvenini yazmakla eş değerdir kanaatindeyiz. Üstelik terakki fikri sadece Osmanlı'nın son dönemine tesir etmiş değildir. Cumhuriyet'in ilânını hazırlayan yıllar ve sonrasında, hatta halen fikir, sanat, siyaset dünyasını, din tasavvurunu etkisi altında bulunduran bir kavramdır. Modern Türk düşüncesinin zihin dünyasının anlaşılmasında ve tasnifinde "ilerleme" kavramı bu bakımlardan çok önemlidir. Hatta, belki de, sözü edilen bu "düşünce"nin varlık bulmasında temel unsurlardandır.

Modern Türk düşüncesi bakımından "inhitat"ın yani "niçin geriledik?" sorusunun çözümü olarak görülen "kurtulmak için terakki", Tanzimat'la birlikte felsefe alanında üretilenler, Türk hukuk düşüncesi, iktisat felsefesi, siyaset düşüncesi, ahlâk ve dinî düşünce şeklinde tasnif edebileceğimiz hayatın her alanına teşmil edilir. Yani Osmanlı münevverinin gözünde inhitat, farklı seviyelerde ya da bu alanların tümünde değil de bazısında görüldüğünden, bu alanların her birinde gerçekleşecek terakki, aynı zamanda Osmanlı'nın da ilerlemesi olacaktır. Fakat Meşrutiyet münevverinin kabul ettiği "terakki" nedir?! İşte bu tezin cevap vermeye çalıştığı en mühim soru budur.

Zira bu kadar kilit noktada olan kavramın, literatürde kelime tarihi açısından takibi olmadığı gibi, hakkında etraflı bir çalışma da yoktur.[9] Daha çok, kavramın popüler çağrışımlar ve pratik tezahürler bağlamında ele alındığı metinlere tesadüf edilmektedir. "Batı'nın ilmini, fennini alalım. Siyasette demokrasi, meşrutiyet, müsâvat, hürriyet…" fikri pek çok metinde dile getirilmiş ancak meselenin düşünce tarihi açısından irtibatları, felsefî ve sosyoloji ilmi bakımından kökenlerinin ne olduğu bu metinlerde çok az dile getirilmektedir. "İslâmcılar Batı'nın ilmini, Batıcılar Batı medeniyetinin fikir dünyasını da alalım" cümleleri metinlerde farklı tonlarda tekrarlanır, ancak bunların detaylı bir analizine tesadüf edilmez.

Halbuki terakkinin, en azından Tanzimat'tan önce de kullanıldığını ve fakat henüz 18. yüzyılda taşıdığı değer ifadelerinden bağımsız bir kelime olduğunu biliyoruz. Kelimenin özellikle II. Meşrutiyet devrinde yani 1908-1918 aralığında aldığı renk, işaret ettiği mânalar ve dünyalar müslüman-Osmanlı zihniyetinin değişimini ortaya koyabilmek, modernleşme tecrübesinin zihnî arka planını anlayabilmek açısından önemli olduğu gibi, bu tarihlerde yaşanan hadiselerin dünya hatta insanlık tarihinde bir zemine oturtulabilmesi bakımından da yüksek kıymeti hâizdir.

Buna mukabil Türkçede kavrama atıfta bulunulan hemen hemen bütün çalışmalar birbirini tekrar eder biçimde bir ezberi dile getirmekle sınırlı kalmışlardır: "İslâm dünyası geri kalmıştır. Osmanlı devleti de bunu Batı karşısında siyasî, askerî, iktisadî yenilgiler olarak yaşamıştır. Terakki edebilmek için hayatın pek çok sahasında ıslahatlara gidilmiştir." Özetlemeye çalıştığımız, modernleşme tecrübemizi ele alan çalışmalardaki bu yaklaşım pek çok noktayı karanlıkta bırakmaktadır. Batılı bir kavram olarak "progrés"in Türkçeye geçişini, onun düşünce tarihinde tekabül ettiği yeri tespite yönelmemiş, felsefe, sosyoloji ve tabii

[9] Türkçede Batı felsefesinin bir kavramı olarak "progrés"e dair çalışmalar sınırlı olduğu gibi Son Dönem Türk Düşüncesi'nde "terakki"yi bir kavram olarak tartışan bir metin de yok denilebilir. Mevcut metinler umumiyetle dinde, ulûm ve fünûnda, siyasette terakki başlıkları altında, "Batı'nın maddî terakkilerini alalım, ahlâkını almayalım" cümlesi ekseninde kaleme alınmıştır. Ancak burada bahsi geçen terakki nedir, sorusunun cevabı zayıf kalmıştır. Buna rağmen sayısal olarak da konuyla alâkalı tezlerin azlığı dikkat çekicidir: Mehmet Şirin Can, "Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde Terakki Algısı", **Basılmamış Yüksek Lisas Tezi**, 2014, 128 s.; Fatih Geyik, "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Medeniyet ve Terakki Kavramları", **Basılmamış Yüksek Lisas Tezi**, 2000, 125 s.; Yusuf Küçük, "II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcılarında 'Terakki' Fikri: Sırat-ı Müstakim Örneği", **Basılmamış Yüksek Lisas Tezi**, 2002, 145 s; Ayhan Koçkaya'nın "Nâmık Kemal Düşüncesinde Batılılaşma ve İlerleme", **Basılmamış Yüksek Lisas Tezi**, 2019, 86 s.

ilâhiyat ilimleri bakımından irtibatlı olduğu kanaatlerin tespiti ve tahlili nispeten zayıf kalmıştır. Terakki kelimesinin bir kavram haline evrilmesi, mahiyeti, sınırları ve medeniyet [10] mefhumuyla irtibatlarına dair de kaynaklarda tatmin edici mâlûmatın bulunmadığı ifade edilmelidir.

Bu mütevazi tez ise sahadaki bu boşlukları bir nebze olsun doldurmayı hedeflemektedir. Batı'da doğmuş progrés kavramının Osmanlı'da bir zihniyeti ifade etmek üzere terakki şeklinde ifade buluşunu, kavramın henüz Türk düşüncesine girmesi ve II. Meşrutiyet özelinde yansımalarını dolayısıyla hem felsefe hem ilâhiyat sahasında ele alan bir çalışmanın yokluğu, tezde bu konunun tercihine sebep olmuştur. II. Meşrutiyet devrindeki düşünürler ve metinlerle tezi sınırlı tutmamızın sebeblerinden biri de budur. Zira bu dönemde Tanzimat devrine nispetle felsefe, sosyoloji ve kültür tartışmaları yapan metinler matbuattaki baskının da kalkmasıyla sayıca çok daha fazladır. Bu bağlamda Batı felsefesindeki progrés kavramının tarihini anlatan Türkçede tercüme telif bazı eserler olması sebebiyle[11] bu mevzuya bir bölüm ya da giriş ayırmak yerine doğrudan meseleye girilmiş, son dönem Türk düşüncesinde kavram nasıl tercüme edilmiş, nasıl tahlil ve tasvir edilmiştir. Konuyla alâkalı yeri geldiğinde de Batı felsefesi literatürüne referanslarda bulunulmuştur.

Burada tezin tarih sınırlarını belirlemek noktasında II. Meşrutiyet devri hangi tarih aralığını kapsar sorusuna da cevap vermek gerekecektir. Bu konuda farklı yaklaşımlar olduğu [12] bilinmekle birlikte bu tezde 1908-1918 arası, yani Meşrutiyet'in ilânından Mondros Mütarekesi'ne kadar geçen süre esas alındı. Zira matbuat bakımından zengin bir malzemeye sahip bu dönem, Tanzimat'la

[10] Son dönem Türk düşüncesinde medeniyet tasavvuruyla alâkalı tezler de sınırlı sayıda ve konunun ehemmiyetini ifade edecek kadar detaylı değildir. Bunlar, Alper Gürkan, "XIX. Yüzyıl (1839-1921) İslâmcı Söyleminde Ütopik Bilincin Bir Yansıması Olarak Medeniyet Kavramı: Thomas More'un Ütopya'sı ve Medeniyet Söylemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2017, 243 s.; Ömer Pekkırbızlı, "Corci Zeydan'ın İslâm Medeniyeti Tasavvuru (İslâm Medeniyeti Tarihi Kitabı Bağlamında)", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2016, 173 s.; Selin Topaloğlu, "İlk Dönemden Bugüne Türk İslâmcılığında Medeniyet Algısının Serencamı", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2016, 152 s.; Mustafa Necip Yılmaz, "İkinci Meşrutiyet'in İlk Yıllarında Din-Bilim-Medeniyet Kavramları Arasındaki İlişkiler (1908-1914)", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, 2003, 270 s.; Cemil Aydın, "Mecmua-ı Fünûn ve Mecmua-ı Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, 1995, 158 s. Bizim bu tezde de müracaat ettiğimiz, medeniyet kavramının Türk düşüncesine girişi, mânâları ve sosyoloji ilmî açısından tahlilini içeren, Tanzimat dönemi için nispeten doyurucu ve değerli mâlûmât ihtiva eden basılmamış bir doktora tezine de dikkat çekmek gerekir: Ruhi Güler, "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi", **Basılmamış Doktora Tezi**, 2006.

[11] Bu tezde yeri geldikçe bu metinlere referansta bulunulacağı için burada tekrar yer verilmemiştir.

[12] Tarık Zafer Tunaya, **İkinci Meşrutiyet'in İlânı, Said Paşa-Tahsin Paşa**, Örgün Yayınevi, İstanbul 2008, s. 15-17.

Cumhuriyet arasında köprü olmak bakımından çeşitlilik arzetmektedir. Ayrıca kökleri bakımdan Tanzimat'a, tesirleri bakımından Cumhuriyet'e bağlı olması sebebiyle çalışılması oldukça zor bir dönemdir. Tezde görüşlerine başvurulan dönemin aktif figürlerinin, bir ayakları Tanzimat'ta bir ayakları Cumhuriyet'te olmaları itibarıyla bu tez dahilinde tamamen kuşatılmaları mümkün olamayacağı için sadece bu tarih aralığında yazdıkları üzerinden kanaatleri ele alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla umumiyetle, sadece bu tarih aralığında yayınlanan metinler teze dahil edildi. Bu husus kaynaklarla alâkalı kısımda daha geniş ifade edilecektir.

Bir diğer husus, son dönem Türk düşüncesi içinde ele alınan, tezin kapsamı bakımından da II. Meşrutiyet münevverlerinin umumiyetle İslâmcı-Batıcı-Türkçü olarak adlandırıldığı ve anıldığıdır. Tezde bu türden tasnifler merkeze alınmamıştır. Kavramla alâkalı -bu üç grubtan herhangi birine dahil edilerek anılsalar da- müşterek kanaatleri ön plana çıkarılmaya çalışılmış, tematik tasnifler yapılmaya özen gösterilmiştir. Zira bu tezin iddialarından biri de, terakki fikrini bu üç grubun da bir şekilde kabul ettiği, İslamcı, Batıcı ya da Türkçü olarak tanınmalarının ötesinde istikbale doğru bir iyimserlik, bir ilerleme inancına sahip olduklarıdır. Kanaatimizce İslâmcı, Batıcı, Türkçü ayrımı çerçevesinde meseleye yaklaşıldığında mefhumun mahiyeti yerine bu akımların siyasî-fikrî tutumu konuşulmakta bu da bazı hususların gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla tezde mevzu edinilecek, görüşlerine müracaat edilecek isimlerin Batıcı-İslâmcı kimlikleri ön plana çıkarılmamaya gayret edilmiştir.[13] Bunun yerine mevzubahis isimlerin toplumdaki rollerine, çalıştıkları sahalara atıfta bulunulmuş, kısmen de literatürde kendileri için kullanılan "İslâmcı-Batıcı" adlandırmalarına mukayese maksadıyla müracaat edilmiştir.

Ancak bu durumun tezin yazımı esnasında ciddi bir problem olduğunu da ifade etmek gerekir. Mevcut kabullerin dışında bir yapı kurabilmek için belki çok daha fazla eseri ve kişiyi meseleye dahil etmek, örnekleri çoğaltmak gerekmektedir. Bu da isimler ve metinler arasında gidip gelmeyi,

[13] Meselâ, 19. asır Osmanlı tarihinin "Batıcı reformcular ve gelenekçi gericiler" şeklinde yapılacak bir tasnif üzerinden değerlendirmenin sakıncalarına dikkat çeken Türköne, Osmanlıların nasıl ilerleyeceği konusunda yaşanan ikilemi "İslâmiyet sıfatını" devam ettirerek yapmayı teklif eden İslâmcıları eserine konu etmiştir. bkz. Mümtazer Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 42-43 ve 49-50.

ilişkilendirmeleri, mukayeseleri zorlaştırmaktadır. Nitekim kısmî sınırlandırmalara gidildiyse de bunun tezin iddiasını ne seviyede yansıttığı sorusuyla metin boyunca mücadele etmek zorunda kalınmıştır. Bundan sonraki çalışmalarda sadece kalemiye ya da ilmiye belki mutasavvıflar özelinde aynı soruları sorup terakki nedir cevabını aramak daha pratik olacaktır kanaatindeyiz.

Tezin bölümlerine gelinecek olursa, birinci bölümün birinci kısmında "progrés" kelimesinin Türkçe'ye "terakki" ve "ilerleme" olarak tercümesi, II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası lugatlerden örneklerle gösterildi. Burada dikkat çeken bir husus da kelimenin kronolojik olarak lugatler üzerinden mukayeseli bir tahlilinin başlı başına ciddi bir çalışmayı hakettiğidir. Ayrıca kelimenin Türkçe'de modernleşme tesirlerinden bağımsız, önceki kullanımlarında "manevî kemal" mânâsına geldiği Osmanlı'nın klasik dönemindeki, şimdilik sınırlı sayıda, bazı tasavvuf eserlerine, husûsen literatürde daha önce yer almamış, yazarı tespit edilemeyen bir elyazmasındaki kullanıma atıfla ele alındı. Meselenin bu tarafı, yani Osmanlı klasik devir metinlerinde kelimenin nasıl anlaşılıp kullanıldığı üzerinde dakik bir çalışma terakki kelimesinin tarihteki seyrini açık seçik hale getirmek için mühim bir merhale olacaktır.

Yine bu bölümde tezin sınırları dahilinde olmamakla birlikte terakki kavramının Tanzimat'la birlikte Türk düşünce tarihinde husûsen bürokratlar tarafından ideolojik, politik takdimi ile yine bu dönemde ilk felsefî çabaların içinde nasıl anlaşıldığına dair genel bir değerlendirmeye yer verildi. Zira terakki fikrinin II. Meşrutiyet'le birdenbire ortaya çıktığı söylenemez. Ancak tezde bir sınırlandırma yapılması zaruridir. Bu bağlamda Materyalizm, Darwinizm ve Sosyal Darwinizm'e dair ilk tercümelerin tesiriyle maddeci ve evrimci "tekâmül felsefesi"nin terakki fikrinin arka planını teşkil ettiğine işaret edildi. Tanzimat dönemi tezin sınırları dışında kaldığı için, Hoca Tahsin, Ahmed Mithat ve Abdullah Cevdet'ten kısmî örneklerle mesele çerçevelendi. Terakkinin bir ideoloji olarak, ilk defa dillendirilmeye başladığı dönem olarak yine bu tarihte, Ahmed Cevdet Paşa, Nâmık Kemal, Ahmed Rıza ve Abdullah Cevdet'in söylemlerinde nasıl yer aldığına değinildi. Devlet nezdinde bir "kanun-ı esasî" ile toplumun terakki edeceğine duyulan inanç ve bu doğrultuda bir siyasî örgütlenme olarak İttihad ve Terakki'nin kuruluşuna dikkat çekildi.

Bu zeminden sonra, birinci bölümün ikinci kısmında artık II. Meşrutiyet mütefekkirlerinin terakki fikriyle "evrim/tekâmül" felsefesi arasında kurdukları irtibat, Lamarck, Darwin ve Spencer'in terakki fikrinin oluşmasındaki tesirlerine dikkat çekildi. Felsefe tarihindeki Sosyal Darwinizm teorisinin Türkçeye "tekâmül nazariyesi" olarak tercüme edilişine geçildi. Dolayısıyla Spencer'in, kâinatta tedrîcen çeşitlenerek bir tür yetkinliğe doğru gerçekleşen değişim olarak anlaşılan tekâmül ve bunun kanunlarının toplumlar için de carî olduğu, fikri işlendi. Yani toplumların da canlı organizmalar gibi basitten karmaşığa doğru tedrîcen mükemmelleştiği fikri, husûsen Ahmet Şuayb, Bedii Nuri, Edhem Necdet ve Rıza Tevfik'in felsefe ve sosyoloji sahasındaki metinlerinden yola çıkılarak incelendi. Bu isimlerin pek çok metni bu tezde ilk kez bu bağlamda tetkik edildi. Bunlarda terakki kelimesinin, tekâmül mânasında bir "gelişme ve mükemmelleşme"yi ifade için kullanıldığından bahsedildi. "Kâinattaki nizamın benzeri toplumlarda hüküm süren sünnetullahın bir tezahürüdür" diyen Meşrutiyet münevverlerine göre, bu nizama göre toplumlar aslî unsurlarını, tevarüs ettikleri hususiyetleri muhafaza ederek muhite uyum gösterdiklerinde tedrîcen değişip, yenilenmekte, böylece terakki etmektedirler. Aksi tutumun "gerileme" yani "inhitat" olduğu da bu bölümde ele alınmıştır.

İkinci bölümde terakki ile medeniyet arasında ne türden bir irtibat kurulduğu; medeniyetin kıstası olarak ilerlemenin, toplum hayatında düzen ve bilimsel gelişmeyle özdeşleştirilmesi incelendi. İnsanın aklen, fikren, içtimâen basit ve ilkel bir halden çok daha gelişmiş bir hal olan medeniyete doğru terakki ettiği; maddî ve manevi/hakikî diye iki tür medeniyetten bahsedildiği ele alındı. Bu meyanda, "İnsan vahşi bir halden gelişmiş bir hale doğru bir evrim geçirmiş midir? İnsanlığın başlangıçtaki toplum düzeniyle zaman içinde değişerek vardığı toplum düzeni sonrası öncesine göre daha iyi ve güzel midir? İnsanlık için umûmi bir terakki var mıdır? İnsanlığın terakki etmesi beklenilen medeniyetin husûsiyetleri nelerdir? İnsanlık nelere sahip olup nelere sahip olmadığında terakki etmiş sayılır? İnsanlığın medeniyette geldiği son nokta Avrupa mıdır? Bu medeniyetin kriterleri nelerdir? Medeniyetin içtimaî ve maddî terakkileri nelerdir?" gibi sorulara cevap aranmış, "Medeniyet kurucu olarak din ve medeniyetin terakkisi sonucu ortaya çıkan din" meselesi tartışılmıştır. Ayrıca "İlk insanın bir peygamber olduğu kabul

edilmesi durumunda, insanlık için başlangıçta bir vahşilik/ibtidâilikten söz etmek mümkün müdür?" sorusunun cevabı aranmıştır. Bu bölümde sorulan sorular ve verilen cevaplar, Türk modernleşmesinin meselelerinden biri olarak vahşilik-medenilik bağlamında terakkinin özellikle II. Meşrutiyet devrindeki serüveninin ele alınması terakki fikriyle alâkalı literatüre ciddi bir katkı sağlayacaktır. Medeniyet-terakki ilişkisinin nereye oturduğu meselesinin sarahat kazanması açısından da bu bölüm önemlidir. Çünkü bu tezin en büyük problemlerinden biri de dönem metinlerinde medeniyet ve terakki kelimelerinin çoğunlukla muğlak bir biçimde birbirlerinin yerinde kullanılması, medeniyet denildiğinde terakki, terakki denildiğinde medeniyet kastediliyor olması ihtimalleridir. Ayrıca ilk insan, ibtidâîlik ve nübüvvet meselesi literatürde daha önce terakki bağlamında burada ele alındığı gibi tahlil edilmemiştir. Bu mânada Elif Efendi, Aksekili Ahmed Hamdi ve Rusçuklu Ömer'in konuyla alâkalı görüşleri dikkate değerdir.

Üçüncü bölümde, insanlık tarihinin aynı zamanda bir terakki macerası olduğuna inanan Meşrutiyet devri aydınlarının, terakkinin medeniyetle neticelendiği ve fakat bu yürüyüşte husûsen son üç yüzyılda İslâm dünyasının niçin geri kaldığı ve bundan nasıl kurtulabileceğine dair ileri sürdükleri görüşlerine yer verilmiştir. İslâm'ın geri bir din olduğu bu nedenle de müslümanların geri kaldığı iddiasını ortaya atan Renan, Dozy ve Zeydan gibi oryantalistlerin fikirleri, bu tezin tarih aralığında neşredilen metinlerine müracaatla ele alınmıştır. Bu iddianın Meşrutiyet münevverleri tarafından dönüştürülüp, geri kalanın İslâm dini değil müslümanların kendisi olduğu kanaati ve bu geri kalmanın sebepleri özetlenecektir. Asr-ı saadetin bir medeniyet tablosu sergilediği, hakiki İslâm'ın yaşanması sebebiyle terakki devri olduğu inancından yola çıkarak bunun aksini ifade eden inhitattan ne anlaşıldığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda maziperestlik, hurafeperestlik, akla ve tecrübeye, fen bilimlerine önem vermeme, fikrî ve siyasî istibdat müslümanların geri kalmasına sebep olduğu iddialarına dikkat çekilmiştir. Bu yaklaşıma göre, İslâm mütekâmil ve müterakki bir din olarak, insan tabiatına uygundur; bu nedenle onun değişmeye, yenilenmeye olan meylini gözetir; toplum içinde yaşama ve bir medeniyet teşekkül etme meyillerini teşvik ve tahkim eder; akla muvafık olmayan şeyleri kabul etmez. Dolayısıyla İslâm dünyası yeniden terakki etmek için hakiki İslâm'a dönmelidir. İşte özetlemeye çalıştığımız bu bakış açısını ortaya koymak için tezde, askerî, iktisadî,

içtimaî, ilmî v.b. tek tek hayatın farklı sahalarında terakki yani necat için müracaat edilen çarelere, teklif edilen değişimlere, tek tek uygulamaların tarihine değil, bunların temelinde yatan esaslara dikkat çekildi. Bu minvalde üç esas tahlil edildi: İntibak, ictihad ve ittihâd. Öncelikle zamanın şartlarına intibak edilmesi bunun için de Batı'nın maddiyatını almak gerektiği fikri ele alındı. Bunun için de ictihad mekanizmasının canlandırılması gerektiği; zira yeni gelişmelerin İslâm'ın maddî/günlük hayatla alâkalı esaslarıyla örtüştüğü, bunların alınmasını kolaylaştıracak ictihadların da terakkinin önünü açacağı kanaatleri tahlil edildi. Nihayet tarihte müslümanların fikren, dinen ve siyaseten ittihâd ettikleri zaman terakki gösterebildikleri gibi bugün de tefrikanın ortadan kalkmasıyla inhitatın önüne geçilebileceği şeklinde özetlenebilecek ittihâd meselesi husûsen fikrî ve dinî ittihâddan kastedilenin ne olduğu sorusunun cevabı arandı. Müslümanlar asıllarını muhafaza edip, kendi asıllarıyla çatışmayan Batı'nın maddi terakkilerini yani medeniyetini aldıkları takdirde terakki edecekleri inancı bu bölümün işlemeye çalıştığı ana fikir oldu.

Özetle bu tezde, "Terakki" nedir? Batı'daki ilerleme kavramının içerdiği pozitivist, materyalist ve diyalektik anlamlar son dönem Türk düşüncesindeki terakki kavramı için de geçerli midir? Mukabili ve muradifi kavramlar nelerdir? Bu bağlamda, inhitat ve tekâmül nedir? Terakki, II. Meşrutiyet devrinde hangi meselelerle irtibatlıdır? Meşrutiyet münevveri tarafından nasıl algılanmıştır? Modern Türk düşüncesi tarihi açısından bu kavram nasıl bir anlam taşır? Modern Türk düşüncesi tarihinin alternatif bir tasnifi için imkân(lar)a sahip midir?" gibi sorulara cevap aranmıştır.

Tezin literatür ve kaynak değerlendirmesine gelirsek, bu konunun tez olarak seçilmesinde ve sınırlarının tespiti esnasında müracaat edilen en mühim eser Hilmi Ziya Ülken'in **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**'dir. (ilk baskı 1966) Eser bu sahanın alfabesi niteliğindedir. Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet anabaşlıkları altında Türk modernleşmesini kaleme alan Ülken, her bir bölüm içinde bazı isimleri öne çıkararak meseleleri ele almış, bu isimler hakkında zaman zaman İslâmcı, Türkçü, Batıcı vasfını kullanmış fakat bunlar arasındaki ayrımı çok kuvvetli ifade edememiştir. Zira aralarındaki geçişkenliğin, benzerliğin elbette o da farkındadır. Ayrıca eserine bazı isimleri almayı tercih ederken bazılarını sadet dışı

bırakmış, bunun sebeplerini belirtmemekle birlikte görüldüğü kadarıyla felsefeyle alâkalarını ön plana çıkarmıştır. Kitabın ismindeki "çağdaş" kelimesi, Ülken'in esere çağdaş olduğunu düşündüğü isimleri dahil ettiği anlamına da gelebilir. Netice itibarıyla biz de Ülken'in II. Meşrutiyet devri içinde ele aldığı isimler ve eserlerini kendimize esas alarak, onunla aynı neticelere varıp varılamayacağının sağlamasını yapmaya çalıştık. Bu çalışmanın bir sonraki hedefi de bu mukayeseyi daha vâzıh bir şekilde ortaya koyabilmektir.

Burada belirtmek gerekir ki, Ülken'in Anadolu'da doğmamış Türk müelliflerine de yer verdiği görülen eserinde, terakki kavramıyla alâkalı husûsen bir tahlil-tenkit içermeyen bu isimlerin metinlerine tezde yer vermedik. Bu meyanda Musa Akyiğit, Hüseyinzade Ali Turan, Nüzhet Sabit tezde yer almazken, Emrullah Efendi, Satı el-Husrî ve Prens Sabahattin'e kısmen değindik.

Yine Ülken'in eserinde bulunmamakla birlikte dönemin mühim münevverlerini, mevzumuzla alâkalı kanaat belirtenleri ihmal etmemeye çalıştık. Bu noktada sahanın mühim eserlerinden erken tarihli Tarık Zafer Tunaya'nın **İslâmcılık Cereyanı** (ilk baskı 1962) ve İsmail Kara'nın **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi'**nde (ilk baskı 1986) yer alan Said Halim Paşa, İskilipli Mehmed Âtıf ve kısmen Mehmed Âkif Ersoy'a yer verdik. Âkif başlı başına bir çalışma mevzu olacağından ve daha çok şiirlerinde tezimizle alâkalı ipuçları verdiği için şimdilik çok geniş bir biçimde fikirlerini tahlil etmedik. Yine Seyyid Bey, fıkıha dair eserlerinde terakki kavramına dair doğrudan izahlarda bulunmadığı için onu da çalışmaya dahil etmedik. Bediüzzaman Said Nursi'nin metinlerinde konuyla alakalı yorumlamalara elverir nitelikli cümleleri olsa da terakki fikri felsefî ve sosyoloji bağlamda doğrudan tahlil edilmediği ve tartışılmadığı için bu çalışmaya dahil etmemeyi tercih ettik.

Yukarıda metoduna kısaca değindiğimiz Ülken, İslâmcıların fikirleri üzerinden Türk modernleşmesine dikkat çeken Tunaya ve yine Kara'nın **İslâmcıların Siyasî Görüşleri** (ilk baskı 1994) dışında sahanın diğer iki mühim eseri de Bernard Lewis'nin ilk baskısı 1960 tarihli **Modern Türkiye'nin Doğuşu** ile Niyazi Berkes'in **Türkiye'de Çağdaşlaşma** (ilk baskı 1978) kitaplarıdır. Ancak ismini andığımız bu beş eser de terakki kavramının mahiyeti, sınırları ve

modernleşme faaliyetleriyle irtibatlarını ele almamış, Berkes Osmanlı'nın gerileme sebeplerine değinmiş, Tunaya İslâmcılık akımının hususiyetlerini tartışırken merkeze "İslâm mani-i terakkidir" iddiası ve bunun tezahürlerine işaret etmiş ancak terakkiyi kavram düzeyinde ele almamışlardır.

Tezde özellikle vurguladığımız, bizde terakkinin tekâmül felsefesi ekseninde şekillendiği, dolayısıyla Darwin-Spencer-Comte çizgisinin mühim olduğu meselesi daha önce doktora tezi olarak hazırlanıp sonra kitaplaşan Atilla Doğan'ın **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm** (ilk baskı 2012) isimli eseri Meşrutiyet öncesine ve Sosyal Darwinizm meselesine odaklanmış, terakkinin mahiyeti, sebepleri, inhitat gibi mevzulara yer verilmemiş, referans alınan metinler ve isimler ise bizim çalışmamıza nispetle sınırlı kalmıştır.

II. Abdülhamit sonrası matbuatın hızlı ve çeşitli yayın yaptığı bir döneme tekabül ettiğinden, II. Meşrutiyet devri Türk düşünce tarihinde pek çok süreli yayın ve kitabın piyasada yer aldığı bir zaman dilimidir. Bu tezin en büyük sorunlarından biri de bunlar arasında tercih yapmak durumunda kalmış olmasıdır. Süreli yayınlar başlı başına yekûn tuttuğundan tercih edilmemiş; ancak yukarıda zikrettiğimiz sınırlar dahilinde ele eldığımız müelliflerin mevzuya dair kitap ya da risaleleri olmayınca süreli yayınlardaki metinlerine müracaat edilmiştir.

Ayrıca başlangıçta dönem metinlerinden hangilerini seçmek icap edeceği sorusuna cevap aranırken temelde terakki ve medeniyet ya da bunların muarızı olan kavramları başlığına taşımış makale, risale ve kitaplara yönelinmiştir. Ancak bu yaklaşımın kullanılabilecek materyalin sayısını kısıtlayacağı farkedilmiştir. Bu nedenle bahsi geçen kavramların sonuçlarını, istikametlerini daha doğrusu işaret ettikleri mesele ve hadiseleri başlığına taşıyan bilimsel olmamakla birlikte aktüel denilebilecek metinler de teze dahil edilmiştir. Çünkü, çok sık dile getirilip ve fakat tam olarak ne kastedildiği anlaşılmayan bir ifade üzere, "Meşrutiyet aydını zaten bu kavramları teorik olarak tartışmaktan çok neticelerine yönelmiştir." Yani "Terakki ferde ve cemiyete dolayısıyla insanlığa neler vadetmektedir? Neler verir?" sorusunun cevabı mahiyetinde son derece faydacı yaklaşmışlar, dolayısıyla, uhrevî ve dünyevî saadet üst başlığı altında, mutluluk, servet, refah, iktidar, hürriyet, adalet, eşitlik, ahlâklılık, dindarlık gibi müspet pek çok meseleyi terakkiyle ilişkilendirdikleri için metinlerine konu veya başlık olarak bunları

seçmişlerdir. Bir diğer mesele de ele alınan dönemde yazılmış kitap, risale ve makalelerde müstakil olarak terakki nedir sorusunu sorup cevap veren metnin sayısı yok denecek kadar azdır. Bu nedenle II. Meşrutiyet'in öne çıkan metinlerinde kavramla alâkalı açık tanımlamalara, tartışmalara tesadüf edilemediğinde yan metinlere doğru açı genişletilmiştir. Beri taraftan daha önceden tahlilleri literatüre kazandırılmayan metinler de bu vesileyle gün yüzüne çıkmıştır. Özellikle felah, necat, saadet gibi iyimserlik ifadelerininin terakkiyle özdeşleştirildiği risaleler de tezde mevzu edilmiştir.

Her bir bölümde ele alınan meseleler ve bu meseleler hakkında kanaatlerine müracaat edilen isimlerle alâkalı literatürde pek çok çalışma bulunduğu, ansiklopedi maddeleri, telif-tercüme kitaplar, makaleler ve tezlere tesadüf edildiği için bu tür metinlere yer vererek tekrara düşmemek ve tezin hacmini genişletmemek adına çok lüzum etmedikçe referans alınmamışlardır.

Tüm bu çeşitlilik ve sayısal çokluk tez açısından zorluk olmakla birlikte meseleyi pek çok açıdan görebilme imkânı sunmuştur. Bu noktada diğer çalışmalarda bir sorun olarak gördüğümüz, devrin ve mütefekkirin hakiki fikrini görebilmeye mani olacak şekilde metinlerin yorumlanarak özetlenip aktarılması metodu yerine, doğrudan kendi cümleleri ve kelimelerinin tezde yer almasına azami gayret edilmiştir. Böylece okuyucunun bizzat kendisinin bu cümle dizilişlerini görüp tezde iddia edilen kanaatleri teyid ve takip edebilme fırsatı verildiğine inanılmaktadır. Bu nedenle zaman zaman uzun iktibaslardan kaçınılmamıştır.

Son olarak, tezin imlâsına dair bir hususa değinmek gerekmektedir. Tezde doğrudan iktibaslara sıklıkla yer verildiğinden okuyuşu kolaylaştırmak, gözü daha az yormak, metnin görünümünde sadeliği sağlayabilmek ve artık Türkçede yaygın kullanım sebebiyle okuyuşları/sesleri oturmuş kelimelerin teknik imlâsını-transliterasyonunu tercih etmedik. Husûsen Türkçede yaygın kullanımı olan Arabî-Farisî kelimelerde sıkı bir transliterasyon yoluna gitmedik. Doğrudan iktibaslarda da yumuşatma işaretlerini ve tamlamaları göstermek hâricinde, metin neşirlerinde tercih edilen imlâyı kullanmayı benimsemedik.

I. TERAKKİ VE TEKÂMÜL

Bu bölümde, Batı fikir dünyasının 19. yüzyılda tabiatı ve insanlık tarihini açıklamak için başvurduğu "progrés" kavramının, "terakki/ilerleme" olarak Türkçede ifade edilme süreci, II. Meşrutiyet'in ilânından önce ve sonraki serüveni ele alınacaktır. Osmanlı düşünce dünyasında modernleşme teşebbüsleriyle birlikte iyice belirginleşen zihniyet dönüşümünün terakki kelimesinin kullanımına nasıl yansıdığı; Batı karşısında yaşanan askerî, siyasî, fikrî yenilgilerin aşılabilmesi için pozitif bilimlere, daha doğrusu pozitif bilimleri üretecek rasyonalitenin gerekliliği; pozitif bilimler aracılığıyla tabiatın keşfi ve orda geçerli kanunların toplumların gelişmesinde tatbik edilebileceği, bu mânada bir tabiat felsefesi olan "Evolution"un "tekâmül" olarak tercüme edilmesi, bu felsefi yaklaşımın ilkelerinin cemiyetlerde ve tarihte cereyân eden değişimlerde gözlendiği iddiası, terakkinin bir tekâmül olduğu, tekâmülle aralarında bir ayniyet ilişkisi kurulduğu anlatılacaktır. Dolayısıyla progrés/terakkinin Osmanlı münevverleri tarafından nasıl anlaşıldığı, kavramın Batı felsefe tarihi içinde aldığı anlamlarla örtüşüp örtüşmediği, progrés ile terakki arasında uyuşan ve zıtlaşan, dönüşüme uğratılan unsurların neler olduğu soruları araştırılacaktır. Bunu yaparken de öncelikle kavramın lugatlerdeki izi takip edilecek daha sonra 1908-1918 aralığında literatürde özellikle felsefî, içtimâî ve dinî muhtevalı metinlere nasıl yansıdığı ortaya konulacaktır.

Araştırma boyunca, Batı felsefesindeki "progrés"den bahsedildiğinde yine bu Fransızca kelime tırnak içinde kullanılacak, Osmanlı'daki kullanımı sözkonusu olduğunda "terakki" denilecek, meseleye dönemden bağımsız, daha genel ifadeler içinde yer vermek icap ettiğinde "ilerleme" kelimesi tercih edilecektir.

1.1. II. MEŞRUTİYET ÖNCESİNDE "TERAKKİ" FİKRİ

1.1.1. Lugatlerde "Terakki" Kelimesi

Kavram çalışmalarında başlangıç noktalarından biri sayabileceğimiz lugatlerde, Türkçe kelimelerin ele alınışlarını kronolojik olarak tahlil eden

metinler literatürde sınırlı sayıdadır. Bu durum "terakki" kelimesi için de geçerlidir. Türkçede "terakki" kelime-kavramına dair kronolojik bir çalışma henüz yapılmamıştır. Halbuki bir kelime-kavramın dildeki seyri, aynı zamanda kelimenin beslendiği içtimâî, siyasî ve kültürel şartların gözlemlenmesi için de önemli bir veridir. Tüm bunlarla, kelimenin kendisi arasında sıkı bir irtibat vardır. Bu sebeplerle bu başlıkta, öne çıkan bazı lugatleri kronolojik olarak dikkate alıp, "progrés"in "terakki" şeklinde hangi tarih aralıklarında tercüme edildiği, hangi mânalara geldiği, 19. yüzyılda "progrés" kelimesinin Batı'da kazandığı ıstılahî muhtevaya "terakki" kelimesinin hangi tarih aralığında ulaştığını göstermeyi deneyeceğiz.

İngilizcede "progress", Fransızcada "progrés" kelimeleri, Latince "progressus" yani "önde, ileriye" mânasına gelen "pro" ön eki ve "yürüme, adım" anlamlarına gelen "gressus" kelimesinin birleşmesiyle ortaya çıkmış, yatay, çizgisel ve bir tür değer ifade eden "ileriye doğru adım atmak" demektir. "Gressus"un zıttı olan "regressus" da "geriye adım, gerileme" anlamlarına gelmektedir.[14]

Kelimenin ıstılah anlamına ise tez boyunca atıflarda bulunulacağı için burada sadece özetle ifade edilecektir. Buna göre, 16. ve 17. yüzyıllarda pozitif bilimlerde yaşanan ilerlemeler aracılığıyla tabiatta cereyân eden değişimlerin farkedilip yasalarının keşfedilebilmesi, 18. ve 19. yüzyıllarda insanlığın ve toplumların değişimlerinin de tabiattaki gibi olduğu, yani tarih boyunca daha iyiye doğru gelişip ilerlediği, bu süreçte tabiatta câri kanunların insanlığın ilerlemesinde de geçerli olduğu fikrine

Türkçede "progrés" kavramı için "terakki" kelimesinin kullanılmaya başlanması ise aşağıda da gösterileceği üzere 19. yüzyıla tesadüf eder. Kelime, Arapça "r-k-y" kökünden türetilmiştir; "r-k-y" ise "çıkmak, yükselmek, tırmanmak, yüksek bir yere çıkmak, ziyade bulmak, artmak" [15] anlamlarına gelmektedir. Aslında Tanzimat devri öncesinde de Türkçede kullanılan "terakki"[16]

[14] Ercan Salgar, **İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları**, İstanbul: Hiperlink, 2015, s. 17.

[15] İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, Ahmed Faris eş-Şidyak (nşr.), Bulak: Matbaatü'l-Miriyye, 1307, C. 19-20, s. 48-49. Lakin r-k-y'den türetilmiş bir "terakki" kelimesi bu lugatta yer almamıştır.

[16] Meselâ Firuzabadî'nin 15. yüzyıl tarihli sözlüğünde r-k-y kökünden terakki "yukarı çıkmak" anlamındadır. Ve bu yukarı çıkış mekâna müteallik bir anlam ifade etmektedir. Bkz. Firuzabadî (817/1415), **Kamus Tercümesi**, Mütercim Asım Efendi (Trc.), C. 4, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305/1889, s. 985-986.

kelimesi, modern dönemde değişen zihin dünyasının temsil gücü yüksek bir örneği olarak, Batı fikir dünyasının ürünü "progrés" fikrini ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır.

"Terakki" kelimesinin Türkçede 19. yüzyıla kadar mevcut ıstılahi kullanımına değinmeliyiz. Kelime, modernleşme dönemine kadar daha çok askerî-teknik bir muhtevaya sahiptir: *"Kapıkulu askerlerine savaşlardaki üstün başarıları ve yararlıklarında saltanat değişikliklerinde, çeşitli hizmetlilerin hizmet sürelerini başarı ile tamamladıklarında ilave olarak verilen tahsîsât"* ya da *"Nizâmen verilenden fazla olarak yapılan zam"*.[17] Yani askerî başarı sebebiyle askerin taltif edilmesi, hizmetinin reel bedelinin üzerinde kendisine tahsis edilen *ziyade* miktar anlamları taşıyor. Kelimenin, bu mânada müspet bir tarafı olduğu açıktır. Ancak bu müspetlik, modernleşme sürecinde kazandığı zamana ya da mekâna taalluk eden bir iyileşme süreciyle henüz örtüşmemektedir. Daha çok "bir şeyin" –burada maaşın- aritmetik olarak artması, iyileşmesi anlamı vardır. Dolayısıyla bu haliyle kültürel, sosyal ya da dinî bir vurgu taşımadığı gibi bir tür tarih felsefesiyle de irtibatlı değildir.

Aşağıda görüleceği üzere "progrés" kavramının Türkçeye "terakki" şeklinde girmesinde Fransızca-Türkçe lugatlerin mühim ve öncelikli bir tesiri vardır. Kelime Türkçeye Fransızcadan geçmiştir. Dönem itibarıyla Batı düşünce tarihinin ürünü olan kelimeler ve kavramların pek çoğu da Türkçeye Fransızca üzerinden girmiştir.[18] Sözlükçülükte husûsen Fransızların, Türkçeyi anlama ve öğrenme faaliyetleri, buna mukabil Fransızcayı öğrenme gayretinde olan Türk münevverinin Türkçede yeterli bir lugatin olmaması, Fransızca kelimelere Türkçeden karşılık aranması, tüm kelimelerde olduğu gibi "progrés" kelimesinde de Batılı bir gözün meseleyi nasıl idrak ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnektir. "Progrés" bir Fransızın zihninde, Aydınlanma'yla başlayıp, Reform ve Rönesans'ı, bu süreçlerde elde edilen neticeleri muhtevî bir anlama sahip olmakla, başka bir dilde bu kelimeye karşılık ararken neleri gözettiğini fark

[17] **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, "Terakki", Ankara: MEB, 1972, s. 458; **Misalli Büyük Türkçe Sözlük-Kubbealtı Lugatı**, "Terakki", İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006, C. 3, s 3121. Kanun-ı Esasî'de de bu anlamda kullanlmaktadır. Bkz. **Kanun-ı Esasî**, Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1324, s. 15, 29.

[18] Hüsrev Hatemi, "Fransızca–Türkçe İlk Sözlükler (Rhasis, Hindoğlu, Bianchi Sözlükleri)", **Tarih ve Toplum**, C. 2, Sayı. 12, (Aralık 1984), s. 70.

edebilmek açısından bizi, yorumlama sürecinde hep takip edecektir. Yani bu durum, Batı'da Fransız İhtilali ve Aydınlanma mahsulü kavramlara, Batılı sözlükçülerin Türkçede yer bulma kaygılarında Fransızca ve dolayısıyla Fransız etkisini bize haber vermektedir.[19] Denilebilir ki, "terakki" kelimesinin serüveni Fransızcada, Batı'da ortaya çıkmış bir kavramın Türkçede nasıl karşılanacağına yine Batılı sözlükçüler tarafından müdahalesinin tipik bir örneğidir.

*

Bu genel değerlendirmeden sonra şimdi lugatler üzerinden meseleyi derinleştirelim. Türkçe-Türkçe lugatlerin Tanzimat'a kadar çok az olduğu bilinmektedir. Bundan önce madde başı Arapça ya da Farsça olup Türkçe karşılıkları bu iki lisan esas alınarak hazırlanmış lugatler mevcuttur.[20] Buna mukâbil meselâ Meninski'nin Fransızca-Türkçe sözlüğünde, bir geçiş ve değişim dönemi olan 17. yüzyılın Osmanlı Türkçesi kullanılmıştır. Kendisinden sonraki 18. ve 19. yüzyıllarda hazırlanan sözlüklere ilham kaynağı olan Meninski'de[21], r-k-y kökünden türetilmiş *terakki* ya da "progrés" anlamlı bir kelime yoktur. Bu sözlükte Türkçe "ileri" kelimesine verilen anlamlar da, "önce (pre)" ve "öte (ultra)"den ileriye geçmemiştir.[22] Dolayısıyla Meninski özelinde, 17. yüzyılda henüz Aydınlanmanın tüm vetirelerini içinde barındıran "progrés" mukâbili "terakki" kelimesinin lugatte yer almadığını söylemeliyiz.

19. yüzyılın başına gelindiğinde Batı'yla Osmanlı arasında siyasî ve ticarî münâsebetlerin, Batı bilim ve felsefesine rağbetin, Batı'da Türkçeyi, Osmanlı'da

---

[19] Buna benzer bir değerlendirme, hürriyet, eşitlik gibi Fransız İhtilali ile son derece irtibatlı kavramlar için yapılmıştır. Bkz. Hatemi, "Fransızca–Türkçe İlk Sözlükler (Rhasis, Hindoğlu, Bianchi Sözlükleri)", s. 70. Hüsrev Hatemi, **Darülfünûn ve Darüşşifa**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 155-165. Bianchi'nin yazdığı önsözden konumuzla ilgili ipuçlarını yakalamak da mümkün. Şöyle ki: "(…) Uzun yıllardan beri Osmanlılar, Fransa'ya ve Fransa'dan gelen şeylere karşı tercihlerini belirtmektedirler. (…) Bizim dilimizdeki, şimdiye kadar hiç Türkçe ifade edilmemiş bazı tâbirleri açıklamaktaki gayem, bu sözlüğü son zamanlarda gayretle dilimizi öğrenmeye koyulmuş olan genç Osmanlılara faydalı hâle getirmektir. Bilindiği gibi, 1784'ten bu yana, matematik bilimler, coğrafya, denizcilik ve askerlik sanatı üzerine yazılmış Fransızca eserler Türkçeye çevrilmekte ve İstanbul'da basılmaktadır. Fakat Fransızca öğrenme arzusunun asıl sebebi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarda Batı medeniyetine belirgin bir eğilim göstermesidir. Bu sebepten dilimiz bu ülkelerde esâsen eskiden beri sahip olduğu bir önem ve üstünlük kazanabilir…" bkz. Hatemi, "Fransızca–Türkçe İlk Sözlükler (Rhasis, Hindoğlu, Bianchi Sözlükleri)", s. 72.

[20] Meseleye dikkat çeken bir makale için bkz.: Uğur Boran, "Sözlükçülük Geleneğimize Umumi Bir Bakış ve Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Arapça-Türkçe Manzum Sözlüğü: Tuhfe-i Fevzî", **Şarkiyat Mecmuası**, 28, (2016-1), s. 79.

[21] Muhammet Yelten, "Meninski, François a Mesgnien", **TDVİA**, C. 29, s. 144-145.

[22] Francisci a Mesgnien Meninski, **Lexıcı Arabıco-Persico-Tvrcici**, Viennae: Typis Iosephi Nobilis de Kurzböck , 1780, C. 3, s. 76.

da Batı dillerini öğrenme eğiliminin artması lugatlere ihtiyacı doğurmuştur. Görülen zaruretin tesiriyle 1828-1840 tarihleri arasında müelliflerinden biri hariç diplomatik vazifeleri olan Batılı tercümanlar tarafından dört mühim lugat kitabı hazırlanıp neşredilmiştir. Biz de, George Rhasis'in 1828-1829'de Petersburg'da, Thomas Xavier Bianchi'nin 1829-1831'de Paris'te, A. Hindoğlu'nun Viyana'da 1831'de, A. Handjéri'nin Moskova'da 1840-1841'de[23] neşredilen bu lugatlerdeki "progrés" kelimesine verilen karşılıkları ele alacağız.

1828'de Rhasis lugatinde "progrés" için "izdiyâd, meydan almak" mânalarını vermiş[24], ilerleme ya da terakki kelimesini tercih etmemiştir.

1831'de Bianchi'nin hazırladığı Fransızca-Türkçe lugatle birlikte "progrés" ilk kez, "ilerlenme, ilerleme, sürûş; ikbal, istikdam, ilerilenme, sebk u tecâvüz; istifâde; ilerilenmek, izdiyâd, *terakki, tezâyüd*, artma, ziyâdelik" gibi anlamlarla karşılanmıştır. [25] Lugatte "ilerleme" ile "terakki" müradif olarak kullanılmıştır.

Bianchi ile aynı tarihte 1831'de, Kütahyalı ve anadili Türkçe olan Ermeni vatandaşı Artin Hindoğlu'nu[26] hazırladığı lugatte "progrés" için, kelimenin henüz ıstılahî mânası bulunmamakla birlikte "ilerileme" uygun görülmüştür.[27] Lugatin 1838 baskısı da önceki baskıyla aynıdır.[28]

Bir sonraki aşamada 1840'da Handjeri'nin hazırladığı Fransızca, Arapça, Farsça, Türkçe olan lugatte "progrés" kelimesi, aşağı yukarı aynı mânalarla nispeten daha geniş tarif edilmiştir:

> *"İstikdâm, ikbal, mukbilen tecavüz; cünbüş-i pîşrevâne; ilerilenme, ileriye doğru yönelme; şemsin kendi medârı içinde ikbali; şemsin istikdâm-ı her-rûzesi, harikın ileriye doğru tecavüzünü kat' etmek önünü kesmek; ileriye, ilerulenme, sebk u tecavüz; düşmanın ileruye sebk u tecavüzünü men' etmek; ziyade, izdiyâd, tezâyüd, terakki; füzunî, ziyadegî, artma, ziyadelik".*[29]

---

[23] Ömer Faruk Akün, "Bianchi, Thomas-Xavier, 1763-1864", **TDVİA**, Cilt. 6, s. 118.
[24] George Rhasis, **Vocabulaire François-Turc**, Petersburg: Imprimerie Impériale, 1828, s. 133-134.
[25] T. X. Bianchi, **Elsine-i Franseviyye ve Türkiyye'nin Lûgati: Dictionnaire Français-Turc**, Paris, 1846, Cilt. 2, s. 742.
[26] Kevork Pamukciyan, **Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar**, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2003, s. 73.
[27] Artin Hindoğlu, **Hazine-i Lugat: Dictionnaire Abrégé Français-Turc**, Vienne, 1831, s. 440.
[28] Hindoğlu, s. 152.
[29] Fransızcaları şöyle: "*Avancement, mouvement, enavant*; Le progrés du soleil dans I'Écliptique; Le progrés journalier du soleil; Il se dit aussi des avantages remportés à la guerre; Arrêter les rogrés des ennemis:; Et de tutes sortes d'accroissement, d'augmentation". Bkz.: Alexandre Handjéri, **Dictionnaire Français-**

"İkbal" kelimesi baht açıklığı, talih, iyi gelecek, yükseliş anlamlarına gelse de beraber zikredildiği diğer kelimelerle birlikte düşünüldüğünde burada öne çıkarılan anlamı "yönelmek" olsa gerektir. Dolayısıyla "progress" için verilen karşılıklar bu lugatta da bazı yeni işaretler taşımakla beraber umûmiyetle henüz günlük dilde kullanımıyla irtibatlıdır.

1861'e gelindiğinde meşhur sözlükçü Redhouse İngilizce-Türkçe lugatinde "progress" için şunları yazmaktadır: *"İlerleme, ileri gidiş, ileri yürüyüş; hareket, seyr; gelişme: İlerleme, terakki: İzdiyâd; halden hale ale't-tedrîc vaki' olan tahavvül ve intikal; resmî olan seyahat ve devr"*.[30] Bu tanımlamalar öncekilerden farklı olan bir noktaya işaret etmektedir: "Tedrîcî gelişme". Mâlum olduğu üzere "gelişme" istisnâî bir kullanım olmadığı müddetçe müspet bir anlam taşır. Tabii ki bu "gelişme" genellikle "büyüme"yle irtibatlıdır, özellikle "organizmalar" için kullanılır ve meselâ gelişimini tamamlayan bitkiler ve insan iskeletinden söz edilebilir. Ayrıca kelimeye, "halden hale, tedrîcî bir biçimde meydana gelen değişme" anlamının verilmesi de önemlidir, ki bu değişmenin müspet yönde olduğu, zikredildiği diğer kelimelerle birlikte düşünüldüğünde çok açık bir biçimde anlaşılacaktır. Bu da bize, İngiliz sözlükçünün "progress" karşılığı olarak "terakki"yi kullanırken Sosyal Darwinist nazariyeye göndermede bulunduğunu işaret etmektedir. İleride de göreceğimiz üzere "gelişme" kelimesi bu nazariye içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Nihayet 1890'a gelindiğinde, "Meşrutiyet fikri bize Fransa'dan gelmiştir"[31] itirafında bulunan Yeni Osmanlılardan Ebuzziya Tevfik, lugatinde "terakki" kelimesini ilk kez Batı fikir dünyasının mahsulü "progrés" kavramına benzer bir biçimde tarif ediyor:

Arabe-Persan et Turc, Moscou, 1840, Cilt. 3, s. 231. Lugatın bir yıl sonraki baskısında da mânası aşağı yukarı aynıdır: "Progrés: avancement, mouvement enavant. İstikdâm, ikbal, mukbilen tecavüz. Cünbüş-i pîşrevâne. İlerilenme, ilerileye doğru yönelme: Şemsin kendi medarı içinde ikbali. Il se dit aussi des avantages remportés à la guerre. İleriye sebk ve tecavüz, ilerilenme. "Düşünmenin ileriye sebk ve tecavüzünü men' etmek." A fait de grands progrés en peu de temps et avec peu de troupes "bu serasker vakt-i yesir çinde asker-i kalil ile pek çok ilerilendi." Ziyade, izdiyâd, tezâyüd, terakki. Füzunî, ziyadegî. Artma, ziyadelik. İlletin neşet ve bidayetini ve terakki ve tezâyüd etmek kimesne mazhar olduğu mehasin-i teveccühat-i şahaniyede (…)". Bkz. Alexandre Handjéri, **Dictionnaire Français-Arabe-Persan et Turc**, Moscou, 1841, Cilt. 3, s. 231. Benzer bir kullanım için ilk baskısı İzmir'de 1849 tarihli olan, N. Mallouf, **Dictionnaire Français-Turc**, Paris: Libraires-éditeurs, 1856, s. 643.

[30] J. H. Redhouse, **A Lexicon English and Turkish, The Oriental Literature Society**, London, 1861, s. 602.

[31] Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar Cemiyeti** (*Yeni Tavir-i Efkâr*, 1909) Aktaran H. Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,** s. 59

"Fi'l-asl yukarı çıkmak ki irtikâ, mecazîdir. Istılahımızda ise maddî ve manevî halâtta ilerlemek yani her ne hususta olur ise olsun bulunulan halin ötesine gitmek ve daima daha iyi bir tavır almaktır. Bu kelimenin şimdiki isti'mallerdeki hükmü Fransızca 'progrés' kelimesinin medlulü itibarıyladır: Falan zat mesleğinde hayli terakki eyledi. İnsanın sanatında terakkisi o sanatına müteallik birçok şey görmesine müteallıktır. Fransızlar medeniyet ve marifette pek büyük âsâr-ı terakki göstermiş bir kavimdir. Zamanımızda askerlikte en ziyade terakki eden kavim Almanlardır. Edebiyatın terakkisine pek büyük hizmeti sebkeden e'azım-ı üdebâdandır. On dokuzuncu asırda her şeyde başka bir tavr-ı terakki nümayândır. (Bütün cihan-ı insaniyet kemal-i şevk u şitabla tarik-i terakkide kat'-ı mesafâta başladı.) (Rûy-ı arzda mevcud olan âsâr-ı terakkinin fotoğrafla resmi alınmış olsa) (Esbâb-ı terakkiyi serâser hane-i tabiatten istihrâca çalışmakta) (Sadullah Paşa: İnsaniyet ve medeniyetin ne büyük bi devr-i terakkisinde bulunduğumuzun delâlil-i mülzimesini görmek isteyenler) (Keza, 'medeniyetçe mertebesi dûn olan bir memlekette terakkiye hizmet daiyesinde bulunanlar'. Keza,'Zaman zaman-ı terakki; cihan cihan-ı ulûm'.

Terakkiperver: terakki besleyici, müşevvik-i terakki (…)

Cem'i: (ya'nın tahfifiyle) terakkiyât. 'Marifetin dâru't-talimi ve terakkiyâtın merkez-i intişârı olan memalik-i şarkıye'. Sadullah Paşa, 'Terakki-i sahih ise âlem-i insaniyetin terakkiyât-ı müktesebesine vukuf ile husul bulur'. Keza, 've aktar-ı şarkiyede terakkiyât-ı garbiyeyi tatbik ve icra arzusunda olanlar'. Cevdet Paşa, 'Tarih-i Hulefa: böyle sel gibi akıp gelen terakkiyât-ı medeniyeyi'.[32]

Görüldüğü üzere bu tarif, terakkinin modern anlamlarının pek çoğunu ihtivâ etmektedir: İnsanlığın ve medeniyetin hali hazırdan daha iyiye, kemâle doğru yürümesi; maddî-manevî bütün hallerde iyiye gitmek, askerlikte, sanatta, eğitimde, medeniyette ilerlemek ve terakkinin sebeplerinin tabiatten çıkarılabileceği gibi Aydınlanma felsefesinin mahsulü "progrés" kavramıyla örtüşmektedir.

Tanzimat sonrası edebiyatımızda pek çok eser veren, Türk diline, lugat ve ansiklopedi çalışmalarında çığır açan Şemseddin Sami özellikle döneminde "medeniyet" hakkındaki fikirleriyle dikkat çekmiştir. 1881'de, "Medeniyet"i terakki olarak ifade eden Şemseddin Sami, "*Fehm u idrak ve zekâ-yı beşerin*

[32] **Lugat-i Ebu'z-Ziya**, "Terakki" , Kostantiniyye, 1306/1890-1, s. 321-322. Benzer bir tarif az sonra Mehmed Salahî tarafından yapılacaktır: "Terakki: mâna-yı lugavisi yukarı çıkmak, yükselmektir. Istılahımızda ise maddiyat ve maneviyatta ilerilemek, ileri gitmek, hal-i hazırdan daha iyi hale gelmek, bir tarz-ı müstahsen almak demektir. Terakkiperver: Terakki besleyici, ilerlemeyi isteyici (…) Terekkiyât: terakki-i sahih ise alem-i insaniyetin terekkiyât-ı müktesebesine vukuf ile husul bulur." bkz. Mehmed Salahî, **Kamus-ı Osmanî**, İstanbul, 1313/1897-8, s. 74-75.

günden güne terakki ve tevessü'ü saikasıyla, insanlar şehir ve kasaba teşkiline, bir takım usûl ve kavanîn vaz'ına, ve hükümetler tesisine mübâşeret ederek bedeviyet halinden hadariyet haline geçmişlerdir"[33] diyerek insan idrakinin tedrîcen gelişip, ilerlediğini, böylece bedevilikten medeni bir hale terakki edildiğini, kanunlarla tesis edilip idare edilen şehirler kurulmasının da bu terakkinin bir neticesi olduğunu savunmuştur. Onun medeniyet hakkındaki bu kanaatlerinin izleri, neşri 1900'de gerçekleşen *Kamus-ı Türkî*'de "terakki" kelimesi için verdiği anlamlarda da görülmektedir:

> *"Ar. r-k-y'den masdarı tefaul. Yukarı kalkma, yükselme: "Bulutlara kadar terakki etti." Artma, çoğalma, yukarı çıkma: "Zahirenin fiyatı terakki etmektedir." İlerleme, ileri gitme, câh ve mansıb ve refahiyeti artma: "İstidâd-ı tabiisi cihetiyle az vakitte çok terakki etti." Ulûm ve fünûn ve hadariyet ve medeniyette ileri gitme: "Oranın ahalisi sanayide çok terakki ettiler. Araplar vaktiyle ulûm-ı riyaziyede hayli terakki etmişlerdi. Avrupalıların fünûn ve sanayideki terakkiyâtı muhayyir-i ukûldür"*[34]

Denilebilir ki Ebuzziya'nın lugatıyla birlikte yani 1890'dan sonra kelime, eskiye göre daha iyiye gitmek, maddî-manevî hallerin kemâle, insanlığın medeniyete doğru ilerlemesi gibi mânalar kazanmış, böylece yükselmek, artmak gibi umûmi ifadeler, bir değer yüklenmiştir. Tabii bu aynı zamanda "eski"nin olumsuzlanması, beğenilmemesi, diğer taraftan da "yeni"nin önemsenmesi, kıymetli bulunması gibi mânaları beraberinde getirmiştir. Ayrıca, artık kelimenin, "progrés"te olduğu gibi sosyal hayatla ilgili vurguları önplana çıkmış görünmektedir.

*

Buraya kadar, Tanzimat'ın ilânından az öncesiyle başlayıp II. Meşrutiyet'in ilânı sonrasına kadar geçen süre içinde neşredilen önemli bazı lugatlara işaret ederek "terakki" kelimesinin Türkçedeki serüvenini ele aldık. Görüldüğü üzere, "terakki" aritmetik olarak bir artma çağrışımına sahip bir kelimedir, yani "daha fazla". Kelimenin bu anlamı, bir ıstılaha dönüşmesi

[33] Şemseddin Sami, "Medeniyet 1", **Hafta**, Cilt. 1, Sayı. 9, (19 Zilkade 1298), s. 129-132 aktaran İsmail Kara, "Medeniyet, İslâm Medeniyeti, Şemseddin Sami'nin Medeniyet Yazıları Üzerine Bir Kaç Not", **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak** içinde, İstanbul 2017, s. 251.
[34] Şemseddin Sami, "Terakki", **Kamus-ı Türkî**, Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1317 [1899-1900], s. 398.

esnasında öne çıkmış ve hali hazırda sahip olunan her şeyden daha fazlasına sahip olabilme hedefini işaret etmeye başlamıştır. Ayrıca, yatay düzlemde değil dikey düzlemde bir hareketin adı olan kelime, umûmiyetle iyiye doğru bir gelişimi, artışı, iyileşmeyi, kemâli ifade etmiştir. Bu nedenle, geleceğe yönelik bir beklenti taşıdığını söylemek mümkündür. Refah, saadet anlamları içeriyor olması sebebiyle de dünyevî bir arayış ve umuttur, denilebilir. İnsanlığın maddi manevî daha iyi bir hale, mükemmelleşmesine doğru bir ilerleme kastedilir. Ancak görüldüğü üzere manevî terakki bahsine ele aldığımız bu lugatlerde geniş ölçüde temas edilmemiştir.

1.1.2. Manevî Bir Yükselme Olarak "Terakki"

Terakki kelimesi, yukarıda işaret ettiğimiz modern lügatlerde bulunmayan ve fakat klasik dönem literatüründe insanın manevî yolculuğu sırasında katettiği mesafenin müspet ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tasavvufî bakış açısıyla yazılmış risalelerde ya da ilmihal türü küçük kitapçıklarda insanın amellerinde istikâmeti, sebatının onu terakki ettireceği dile getirilir. Buna göre gerçek terakki ferdin dünya hayatı içinde ilahî iradeye teslimiyeti, kendi nefsini aşması nispetindedir. İnsanın ahlâkî mânada bu yücelmesi terakki kelimesiyle ifade edilmektedir.[35] Ancak Tanzimat ve II. Meşrutiyet'le birlikte uhrevî-ilâhî terakkiden dünyevî terakkiye bir geçiş olduğunu söylemek mümkündür. Meselenin bu tarafı, yani klasik devirdeki terakki ve onun manevî artış/yükseliş kullanımları en azından şimdilik tezimizle doğrudan irtibatlı olmadığı için farklı yüzyıllardan sadece bir kaç misal vererek dönüşüme dikkat çekeceğiz.

Kanunî devri mutasavvıflarından Sofyalı Bâlî Efendi'nin (v. 960/1553), *Etvâr-ı Seb'a* isimli eserinde,

> *"(...) Şol kim vicdanına müracaat eyler; ârif olur. Ve bu cihetten tavr-ı kameriyye denmek câiz oldu. Ve dahî bu makâm enbiyâdan Âdem'e mensûbdur. Nitekim Âdem aleyhi's selâm 'Ebu'l-evlâd' idi. Bu*

[35] Aslında bu durum sadece müslüman Türkler için geçerli değildir. Batı'da da "ilerleme" kelimesi modernleşme öncesi bu türden dinî-ahlâkî yetkinlik mânaları içermektedir. Bkz. Reinhart Koselleck, **İlerleme**, Mustafa Özdemir (Trc.), Ankara: Dost Yayınevi, 2007, s. 41.

mâkam-ı sadr ve dahî erin ibtidâsı ve menşeidir. Ve dahî vücûh-i münâsebât çoktur. Beyân lâzım değildir. Pes imdi bu tavra tavr-ı Âdemî denildi. Ve dahî mazhar-ı sem' denildi. [Ve bu dâirenin tekmîli tevhîd-i ef'âlin evâilidir. Bu dâireden terakkî ve irtifâ kasdeden tâlibin seyrine 'Seyr-i ila'llah' derler."[36]

Görüldüğü üzere Sofyalı Bâlî Efendi, vicdana istinâd edenin âriflerden olacağını, bu makamın Hz. Adem makamı olduğunu, insanın başlangıcının da Hz. Adem'e telmihen bu makam olduğunu, artık insanoğlunun Allah'ta seyr ve sülûkunun terakkisinin de buradan başlayacağını dile getirmiştir. Tüm bunların modern mânadaki terakki ile bir irtibatını kurmak oldukça güçtür.

Yine yazarı henüz tespit edilemeyen, fakat 17. yüzyılda istinsah edildiği belli *Risâle-i Makam-ı Marifet-i Terakki ve 'Urûc-ı Âdemiyân ve Merâtib-i İnsan* isimli küçük bir risâlede[37], insanın Allah ve Rasul'üne muhabbet edip, iman eyleyerek mümin adını almasından başlayıp âbid, zühd, ârif, veli gibi dokuz mertebede terakkisi anlatılmıştır. Burada da müellif, ferdin iman ve muhabbeti nispetinde alacağı manevî mertebeleri terakki olarak ifade etmiştir.

Muhammed Ensarî Herevî'nin tasavvuf ıstılahlarını ele aldığı *Menâzilü's-Sâirin* isimli eserinin 18. yüzyılda Mehmed Fakrî-i Kırımî (v. 1151/1738) tarafından yapılan *Âb-ı Hayât* başlıklı Türkçe şerhinde "terakki" kelimesinin manevî mânadaki kullanımı son derece kuvvetlidir:

"(…) yani derece-i sâlise hulkını tasfiye itmekle mütehallık olmakdur böyledür ki ahlâk-ı hamîdeden olan hüsn-ı hulkla mütehallık-ı muttasıf oldugını kendi kesbinden bilmeyüb Hazret-i Hakkun mevhibe vü kereminden bilmekdür ba'dehu tefrika-i tehallukdan terakki itmekdür şöyle ki ahlâkullah ile tehalluk eylediginde kendinde kesb bulunur henüz fenâsı nâ-tamamdur tefrikadan halâs olmamışdur zirâ ahlâkını tasfiye vü tecrid kesb-i 'abd ile olucak kendinde vücûd bâkî olur tasfiye vü tecridinden fânî olsa sıfatı fânî olub tasfiye vü tecridinden gâib olur teferruk-i tehallukdan makam- cem'a terakki ider (…)"[38]

---

[36] Ali Haydar Bostancı, "Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Etvâr-ı Seb'a'sı", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 1996), s. 43

[37] Mecmuanın istinsahının bitiş tarihi 2 Muharrem 1091/4 Şubat 1680. bkz. Mehmed Fakrî-i Kırımî, **Âb-ı Hayât**, Süleymaniye Ktp., Böl: H. Hayri-Abdullah Efendi, 000034/4, [y.y] Yazma, [t.y] 49-51 vr. 17.

[38] Abdullah Damar, "Menâzilü's Sâirin Şerhleri ve Âb-ı Hayât", (**Basılmamış Doktora Tezi**, Uludağ Üniversitesi SBE Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, 2002), s. 86.

Yukarıdaki iktibası kısaca özetlemek gerekirse, insan Allah'ta fenâ bulmadan önce ahlâkını güzelleştirip Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanır, böylece "makam-ı cem'a" yani Allah'la beraber olma mertebesine "terakki" etmiş olur.

Kısaca değindiğimiz, ruhun manevî olarak mertebe katetmesi mânasına gelen terakki, modernleşme devriyle birlikte maddîyatın artması ve yükselmesine yerini bırakmıştır. Üçüncü bölümde ele alacağımız üzere, tasavvufî vurgu nispeten zayıflayarak, İslâm'ın/dinin gereği gibi yaşanması durumunda içtimâî, siyasî, fikrî, ilmî terakkinin mümkün olacağı inancı elbette mevcuttur. Aradaki fark, modern öncesi kullanımıyla terakki, ruhî dolayısıyla uhrevî saadet basamaklarında yükselmek mânalarına gelmektedir.

1.1.3. Felsefî Bir Problem Olarak "Terakki"

Batı'da 16. ve 17. yüzyıllarda pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler insan aklının tabiata hükmedebileceğini, insanla alâkalı her sahada aklın gücüyle hükmedildiğinde ise daha da ilerleneceğine dair inancı pekiştirmiştir. 18. yüzyılda Aydınlanma filozofları ve sonrasında 19. yüzyıl düşünürleri de ilerlemeyi mutlak bir süreç kabul ederek tabiatta olduğu gibi insanlık için de bu sürecin işleyişini sağlayan kanunların varlığını iddia ettiler. İnsanlığın tıpkı tabiattaki değişmeler ve gelişmeler gibi, basitten gelişmişe doğru ilerlediğini, bunun en mühim göstergesinin de fizik, kimya, biyoloji gibi pozitif bilimlerin ulaştığı neticeler olduğunu savundular. Bu tasavvur biçimi düşünce tarihinde modern felsefenin Rasyonalizm, Pozitivim ve Darwinizm gibi ana akımlarının fikrî altyaplarını teşkil etmektedir ve ilerleme fikri bu akımlardan bağımsız anlaşılamamaktadır.

"Terakki" kavramı da felsefî bir problem olarak Osmanlı düşünce dünyasında öncelikle Aydınlanma felsefesi, Pozitivizm, Darwinizm ve Sosyal Darwinizm bağlamında gündeme gelmiştir. Tanzimat dönemi bu mânada Rasyonalizm, Pozitivizm ve Darwinizm literatürüyle tanışma evresidir denilebilir. Hatta istibdât dönemi olarak tavsif edilen II. Abdülhamid'in saltanatta bulunduğu yıllarda siyasal bir tedirginlik uyandırmayıp, bilimsel bir izah olarak kabul

edildiğinden Biyolojik Materyalizm dahi herhangi bir baskıya maruz kalmadan Osmanlı münevverleri arasında yayılabilmiştir.[39]

İlk Osmanlı Sosyal Darwinisti olarak bilinen Ahmed Midhat Efendi'nin[40] Fransız pozitivistlerle de teması bulunan Midhat Paşa'ya seslenerek, *"Terakki isteriz ey vezir-i azam, terakki isteriz. Esbâbını sen bulup irae edeceksin, biz de bulduğun esbâba tevessül edeceğiz"* diyerek devrin ruhuna tercüman olduğu meşhurdur. Fakat Tanzimat'tan beri tüm aydınlar tarafından talep edilen "terakki"nin ne olduğunun felsefî arkaplanıyla tartışıldığını söyleyemeyiz. Ancak yine aynı dönem ilerlemenin fikrî boyutta tartışılmasından ziyade bir kabul olarak İslâm dünyası ile Batı'nın içinde bulunduğu durumları tarif ve tasvir için başvurulan bir tür kalıp ifade olduğu görülmektedir.[41] Tanzimat ve onu hazırlayan bir önceki dönemde müslüman Osmanlı zihninde zaman, dünya, insan ve akıl tasavvurlarında ciddi değişimler gözlenmektedir.[42] Bu zihin değişimi, ilerleme denilen olgunun hemen hiç sorgulanmadan benimsenip hatta hayatî meselelerin izahında ona başvurulmasına neden olmuştur.[43] Şükrü Hanioğlu'nun ifadesiyle *"Terakkiyât-ı cedîde dönemin sihirli kelimesi"*dir.[44]

---

[39] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 24.

[40] Atilla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 137.

[41] Tanpınar'dan yola çıkarak Tanzimat dönemi aydınının ideolojisinin merkezinde "medeniyet" kelimesi olduğunu, terakki dediklerinde Batı'daki "ilerleme" fikrini kasdettiklerini, "Osmanlı toplumunun neye mal olursa olsun ilerlemesini, Avrupa medeniyeti seviyesine çıkması"na bağladıklarını dile getiren bir metin için bkz. Mümtazer Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 52.

[42] Modern Türk düşüncesini erken tarihli bir değerlendirme için bkz.: Ahmed Muhiddin, **Modern Türklükte Kültür Hareketi,** Suat Mertoğlu (trc.), İstanbul: Küre Yayınları, 2004. ayrıca din ile bilimin Tanzimat öncesinde Osmanlı zihin dünyasında müteradif kullanıldığına işaret eden bir metin için bkz. Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 21, dpnt: 45. Coğrafî keşiflerle birlikte ticaret yollarının değişmesi dolayısıyla maddî iktidarın zihniyeti nasıl belirlediğine ve dönüştürdüğüne dair müslüman Türk düşünce dünyasının farklı metinler üzerinden tahlili için bkz. Sabri Ülgener, **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası**, İstanbul: Der Yayınları, 1981.

[43] Osmanlı düşünürlerinin Batı'daki felsefî tartışmalara vakıf olmadıkları, felsefî arkaplanı bulunmayan tarih tartışamalarına girdikleri, kanaatleri literatürde yaygındır. Msl. bkz. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895-1908, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000**, s. 18-19. Şerif Mardin'in Jön Türklere yönelik bu eleştirisine bir cevap niteliğindeki şu cümleler dikkat çekicidir: "İlerlemeci/evrimci bir perspektifle düşünmemek tarihsel bilinç noksanlığına değil, olsa olsa farklı bir tarih anlayışına işaret eder. Jön Türklerin, evrimci-ilerlemeci bir düşünce biçimi olan sosyal darwinizm ve pozitivizmden etkilenmiş olsalar da tarihi mutlak anlamıyla evrimsel (evolutionniste) bir süreç olarak algılayamadıkları doğru olabilir. Ancak bu durumun tarihsel bilinç noksanlığından değil bir yandan ıslah fikrini ön plana çıkaran kendi düşünce gelenekleri içinde kalıp öte yandan yabancı (Batı) düşünce sistemleri ile irtibata geçme çabalarından kaynaklandığını söylemek doğru olacaktır." Bkz. Enes Kabakçı ve Özgür Adadağ, "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 26, (2009/1), s. 19.

[44] Hanioğlu, **Jön Türklük,** s. 21. Hanioğlu bu tanımlamayı yapmakla birlikte doğrusu, direkt olarak bu dönem için "terakki"den ne anlaşıldığını ortaya koyan bir kavramsallaştırma girşiminde bulunmamıştır. Jön Türklerin sıkça bahsettikleri terakkinin "fazlaca müphem bir kavramı tavsif için kullandıklarını" bunun en

Tanzimat aydını, Batı karşısında askerî-siyasî-iktisadî yenilgilerin sebebini, Avrupa'nın 16. ve 17. yüzyıllarda pozitif bilimlerde yükselişine paralel teknik-teknolojik zenginliğe kavuşmasını sağlayan zihin dünyasına, genelde İslâm dünyasının, özelde Osmanlı'nın sahip olmamasında arar. Batı medeniyetinin terakkisine yani askerî-siyasî iktidar, maddî servet, refah ve sanayi gücüne sahip olabilmek için pozitif bilimlerin metodlarının alınması gerektiğine inanırlar. Bu nedenle terakkinin ne olduğunu tartışmak yerine Pozitivizm'i yaymaya yönelik yayınlar yapmayı tercih ederler.[45] Husûsen Tanzimat sonrası devirde Batı düşünce dünyasıyla yoğun temasta olan Osmanlı aydının bu yöndeki fikri serüvenleri literatürde farklı vecheleriyle ele alınmıştır.[46] Biz bu başlıkta tezimizin ana mevzuu olan II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının fikirlerini tahlil etmeye geçmeden önce Tanzimat döneminde "progrés/terakki" kavramı ile irtibatlı öne çıkan bazı fikirler, isimler ve eserlere yer vereceğiz.

Batı'da ilerleme fikri, Bacon ve Descartes'in eski ve yeni dünya arasında bir mukayese yapmaları neticesinde ortaya çıkmıştır, denilebilir. Yeni dünyada yaşayanların eskiye nispetle çok daha fazla şey bildiklerini savunan bu filozoflar, modern dönemde pozitif bilimler vasıtasıyla tabiat bilgisine ulaşıldığını, bu bilginin tabiatı kontrol ve tabiattan daha çok istifâdeyi sağladığını savunmuşlardır. Böylece insanoğlu yeni keşifler, icadlar yapacak bu da refah seviyesini buna paralel olarak da mutluluğu arttıracaktır, denilmiştir. 17. ve 18. asırlarda felsefe ve bilimde kaydedilen önemli gelişmeler ve bunun neticesi olarak ortaya çıkan yeni tutumlar, yeni görüşler "entelektüel bir devrim" olarak adlandırılır. Bu devrim iki döneme ayrılır: 17. asır akıl çağı ve on sekizinci asır aydınlanma çağı. Bu akıl ve aydınlama çağlarının tarihi arkaplanında ise 16. asırda meydana gelen üç büyük olay bulunmaktadır: Yeni dünyanın keşfi, Rönesans ve Reformasyon. Bu süreç

---

azından ileriye doğru bir gelişmeyi ifade ettiğini (**a.g.e.**, s. 53) söylemiş, yine de onlardan yaptığı iktibaslardan yola çıkarak bir tarif yapmayı denememiştir.

[45] Özellikle Tanzimat'ın ilânından sonra Yeni Osmanlılar döneminin ilk hareketleri için bkz. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s. 49-69.

[46] Msl.bkz. Osman Kafadar, **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İstanbul: **İz Yayıncılık**, 2000; Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986; Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,** Ankara: **İstanbul: Yağmur**, 1967, tsz.; Mehmet Akgün, **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988; İlhan Kutluer, "Batılılaşma", **TDVİA**, C. 5, s. 182-186; İlhan Kutluer, "Pozitivizm", **TDVİA**, C. 34, s. 335-339.

Batı'nın yeni bir zaman algısı ve kendini dünyadaki diğer insanlara göre daha üstün bir yerde konumlandırmasıyla sonuçlanmıştır.

Bu arada 17. asırda ortaya çıkan "eskiler-yeniler" tartışması da ilerleme fikrinin iyice olgunlaşıp doğmasına neden olan ortamı oluşturmuştur. Tartışmanın en büyük sorusu, maziye karşı hangi tavrın entellektüel hayatı yönlendirmesi gerektiğiyle ilgilidir. Tartışmanın seyri esnasında modernler, eski taraftarlarının yanlış bir analoji nedeniyle yanıldıklarını iddia ederler. Bu iddiaya göre "eski" taraftarları, eskileri kendi ataları olarak görüyorlar ve bu yüzden de onların kendilerinden daha tecrübeli ve dolayısıyla da daha bilge olduklarını düşünüyorlardı. Fakat tıpkı insanoğlunun zamanla yaşlanması ve muhtemelen de bilgeleşmesi gibi insanlık da aynı sürece tabidir. Buna göre eskiler insanlığın gerçekten genç bireyleriydiler ve bugün yaşayanlar ise gerçek eskilerdi. Bunlar atalarının omuzları üzerinde duruyorlar ve bu yüzden de daha ilerisini görebiliyorlardı, bunların bilgeliği ve otoritesi atalarınınkinden çok daha büyük idi. Bu tez, güçlü bir şekilde Fontenelle'nin 1683'te yayınlanan *Digression sur les anciens et les modernes* adlı eserinde geliştirilmiştir.

18. yüzyıla gelindiğinde ise Aydınlanmacı filozoflar insanın tüm bunları tedarik edebilmesinin akıl sahibi olmasında yattığını vurgulamışlardır. İnsan akıl ve tecrübeleriyle sorunları çözmekte, böylece insanlık aklını kullandığı nispette ilerlemektedir. Eski dünyada insanoğlu aklını siyasî ve dinî baskılar sebebiyle yeterince kullanamamış bu da gerilemeye sebep olmuştur. Dolayısıyla Aydınlanma felsefesine göre insan aklına baskı uygulayan, onun hürriyetini sınırlayan her türden kayıttan kurtulması hakiki ilerlemedir.

Aklın ve tecrübenin sınırlarına dayanılması, 19. yüzyılda pozitif bilimlerdeki gelişmeleri en üst seviyeye çıkarmış, bu bilimlerin tabiata uygulanması sanayide, teknolojide bir kaç asır öncesine nispetle çok büyük atılımlar sağlamıştır. Bu durum, yani rasyonel bilginin önemi, aklın hürriyeti, iktisadi ve sanayii büyümenin değeri ve tüm bunları temin eden Batı dünyasının üstünlüğü fikirleri "progrés"in muhtevasını belirlemiştir, denilebilir.

Böylece, Batı düşünce dünyasına modern dönemde rengini veren Voltaire, Condercet, Kant gibi filozofların Aydınlanmacılığı, Rayonalizm, Comte'un Pozitivizm'i, Büchner ve Darwin gibi düşünürlerin Materyalizm ve

Darwinizm'i, aynı zamanda "progrés" kavramını da şekillendirmiş, tabiat bilimlerindeki gelişmeler neticesinde teknik-teknolojik ilerlemenin kesinliğine inanıldığı gibi, tabiat bilimleri aracılığıyla tabiatta varolduğu öngörülen yasaların insanlık ve toplumlar için de geçerli olduğu, insanlığın ve toplumların da ilerlediği iddiasını pekiştirmiştir.[47]

Kısaca özetlemeye çalıştığımız ilerleme fikrinin Batı'daki bu gelişim süreci Osmanlı düşünce dünyasına tercümeler aracılığıyla intikal etmiş, kimi seçmelere gidilse de hür aklın, pozitif düşüncenin terakki sebebi olacağına hemen hemen kayıtsız inanıldığından bu felsefî akımlar fikir ve ruh dünyasında son derece tesirli olmuştur. Şimdi bu akışı ve tesirleri görmeye geçebiliriz.

Materyalizm, Darwinizm ve Sosyal Darwinizm[48], Darwin'in 1855'te Ludwig Büchner'in Kraft und Stoff *(Madde ve Kuvvet)* [49], 1859'da yayımlanan *The Origin of Species (Türlerin Menşei)*, Ernst Haeckel'in 1893 tarihli *Der Monismis als Band Zwischen Religion und Wissenschaft (Vahdet-i Mevcûd Bir Tabiat Âliminin Dini)* [50] ve Herbert Spencer'in yazdıkları kanalıyla Osmanlı aydınına intikal etmiştir. Fikirlerine araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde müracaat edeceğimiz Herbert Spencer'in eserleri nispeten geç tercüme edilmiş[51],

---

[47] İlerleme kavramı ve tarihi için şu kaynaklara bakılabilir: Robert Nisbet, **History of the Idea Progress**, New York: Basic Books Inc. Publishers, 1980; Stephen F. Mason, **Bilimler Tarihi**, Umur Daybelge (Trc.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001; J. B. Burry, **The Idea of Progress an Inquiry into Its Growth and Origin**, New York: Dover Publications, Inc., 1960; Charles Frankel, "Progress, The Idea of", **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 5, New York, 1972, s. 483-487; Gordon Marshall, "İlerleme", **Sosyoloji Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 335; Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, Atilla Dirim (Trc.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009; Mustafa Şekip [Tunç], **Terakki Fikri Menşei ve Tekâmülü**, İstanbul: Amedî Matbaası, 1928; Reinhart Koselleck, **İlerleme**, Ankara: Dost Yayınları, 2007; Ercan Salgar, **İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları**, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2015; Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Tom Bottomere, Robert Nisbet (drl.), Aydın Uğur (Trc.), Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

[48] Sosyal Darwinizm'in Osmanlı'ya intikalini, "progrés/terakki" meselesiyle irtibatlarını ele almaksızın, husûsen II. Meşrutiyet'teki yansımalarını anlatan bir çalışma için bkz. Atilla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

[49] Lui Bühner, **Madde ve Kuvvet**, Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (Trc.), Dersaâdet: Osmanlı Şirketi Matbaası, tsz. Ludwig Büchner'in **Madde ve Kuvvet** isimli bu eserinin tercümesinin Osmanlı aydını üzerindeki tesirleri ve tepkilere dair bkz. Ülken, s. 245; Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul**: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 15, dpn.47. Ayrıca bazı değerlendirmeler için bkz. Louis Büchner, **Madde ve Kuvvet içinde**, Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (Trc.), Kemal Kahramanoğlu ve Ali Utku (Hzl.), Konya: Çizgi Kitabevi, 2012, s. 26-29; Hatputîzâde Hacı Mustafa Efendi, **Red ve İsbât Alman Feylesoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebil, Baha Tevfik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Mâdde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir**, İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku (Hzl.), Konya: Çizgi Kitabevi, 2014, s. 7-14.

[50] Ernst Hekel, **Vahdet-i Mevcûd Bir Tabiat Âliminin Dini**, Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (Trc.), Dersaâdet: Matbaa-i Kader, tsz. Tercümenin tesirleriyle alâkalı bkz. Ülken, s. 246.

[51] Çağdaş Türk Düşüncesi'ndeki tesirleri pek çok vesileyle dile getirilmiş olmakla birlikte Türkçe literatürdeki yerine dair herhangi bir çalışmaya tesadüf etmediğimiz Herbert Spencer'den görebildiğimiz kadarıyla ilk

kendisine atıflar bulunan bazı makeleler Tanzimat'tan itibaren kaleme alınmış[52], Meşrutiyet devrinin zengin matbuatında kendisine daha sık atıfta bulunulmuş[53], Darwin'in eseri ise henüz bu dönemde Türkçeye tercüme edilmemiş, evrimci, fikirler umûmiyetle vulgar-popüler Fransız kaynakları üzerinden takip edilmiştir.[54] Darwin ve Spencer felsefelerinin bir muhassılası olan Sosyal Darwinizm ekseninde şekillenen "tekâmül nazariyesi" ve terakki ile irtibatı daha sonraki kısımda ele alıancağı için burada daha fazla detay verilmeyecektir.

Tanzimat literatüründe Darwin'in "tabii ayıklanma" ilkesinin insanlık için mümkün olmadığını savunan Alfred Russel Wallace'in de tesirlerine rastlamak mümkündür. Abdülhamid devri mühim mecmualarından *Malûmât*'ta yazarı meçhul bir makalede, "Terakkiyât-ı maddiye"nin inkârının mümkün olmadığı, zira bugünkü nesillerin kendilerinden önceki atalarının kazandıkları ve bıraktıkları "âsâr-ı âliyeden" istifade ettikleri, onlardan devralınan malûmât üzerine bugünkü bilgilerin de eklendiği anlatılmakta. Ancak yazar sorar: *"İnsanın*

---

tercüme: Herbert Spencer, **Medhal-i Terbiye-i Akliye, Ahlâkiye, Cismaniye*:* En Faideli Mâlûmât Nelerdir**, Adanalı Ali Münif [Yeğena] (trc.), Dersaâdet: Matbaa-i Ahter, 1313/1896; Silvain Derey, **Herbert Spencer'in Din ve Ahlâk Hakkındaki Nazariyesi**, Mehmed Münir [Ertegün] (trc.), Dersaâdet: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1327; **Vazı'-ı Kanunların Hataları**, Mehmed Münir [Ertegün] (trc.), İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1328/1909; **Kavanin-i Tabiiye**, Mehmed Münir [Ertegün] (trc.), İstanbul: Meziyet Kütüphanesi, 1327/1909; **Terakki Kanunu ve Sebebi**, İbrahim Aşki [Tanık] (trc.), İstanbul: Ali Şükrü Matbaası, 1335/1919. Ayrıca pek çok makalede kendisine atıfta bulunmakla birlikte hakkında müstakil bir eser için bkz. Mehmed Safvet, **İspenser'in Felsefesi**, İstanbul: Kütüphane-i Sûdî, 1928. Spencer'in Türkçedeki bu ilk tercümelerine de atıfta bulunan bir araştırma için bkz. Fulya İbanoğlu, "Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi", (**Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, 2004), 103 s.

[52] Meşrutiyet'ten önce de Spencer'le alâkalı yazılara tesadüf ediliyor. Bunlardan İbnu'r-Reşad Mahmud ve İbn Fikri Lütfi'nin tekâmülle alâkalı makalelerinin değerlendirmesi için bkz. Doğan, 164-167.

[53] Spencer'le alâkalı Meşrutiyet devri literatüründeki makalelerden bazısı şöyle: Baha Tevfik, "Teracim-i Ahvâl: Herbert Spencer", **Felsefe Mecmuası**, C. 1, S. 10, (1326), sayfa: 159-160; Salime Servet Seyfi, "Spencer'in Bir Manzumesi", **İctihad**, C. 3, S. 42, (1 Mart 1328), s. 1024-1025; Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Esatize-i Felsefeden Auguste Comte ve Herbert Spencer", **Hikmet**, C. 1, S. 13, s. 5-6; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 1, S. 2/14, (1 Şubat 1325), s. 233-245; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi [1]", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 2, S. 7, (1 Temmuz 1325), s. 354-368; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 1, S. 5/17, (1 Mayıs 1326), s. 613-629; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 3, S. 10, (1 TE 1325), s. 224-246; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 1, S. 5/17, (1 Mayıs 1326), s. 672-690; Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 2, S. 6-9/18-21, 1 Haziran-Eylül 1326, s. 742-757.

[54] Darwin ve evrim meselesinin literatüre ilk kim tarafından aktarıldığı da henüz tespit edilmemiştir. Bkz. Mehmet Ö. Alkan, "Osmanlı Darwinizmi", **Cogito**, S. 60-61, (Güz-Kış 2009), s. 336. Memduh Süleyman, Eduart Hartmann'dan **Darwinizm** isimili eseri 1913'te kısaltarak tercüme eder ve orada **Türlerin Kokeni** isimli eseri Türkçeye çevirdiğinden bahseder fakat böyle bir eser yayınlanmamıştır. Bkz. Eduart Hartman, **Darwinizm, Darwin Mesleğinin İhtiva Ettiği Hakikatler ve Hatalar**, Memduh Süleyman (Trc.), İstanbul: Necm-i İstikbal, 1329, s. 7 Aktaran: Alkan, s. 346.

terakki-i dahilî ve manevîsi de bu kaide-i tahavvüle tabi" midir? Bu noktada Alfred Russell Walace'den delil getiren yazar, insanoğlu zaman geçtikçe *"ıslah-ı nefs ve tenvir-i fikr etmiş mi? Etmiş ise bu tahavvülü mucib olan esbâb nelerdir?"* diye bir soru yöneltir ve Wallace'a göre terakkinin bir kanun olmadığını ifade etmekle başlar. Çünkü eğer öyle olsaydı insanın devamlı olarak bir çıkış, yükseliş yolu takip ederek bugün bulunduğu mertebeden çok daha yüksek bir dereceye vasıl olması gerekirdi. Ayrıca Kadîm Mısır'da yapılan piramitler bugünkü mühendislik ilminin ulaştığı seviyenin fevkinde bir eser olarak tarihte durmaktadır. Felsefe ve edebiyata bakıldığında Hind'de ortaya çıkmış *Vedalar*, Homeros'in *İlyada*'sı, Eflatun'un eseri, Aristo'nun yazdıkları bugün yazılan en iyi eserler arasında sayılacak evsaftadır. Hatta Wallace'a göre bugün Avrupalıların zencilere nispetle bulundukları hal kadim Yunanların o dönemki haline nispetledir. Bu noktadan bakıldığında insanoğlunun *"son yirmi asır zarfında büyük bir tedennîye düçar olduğu meşhud olur"* demektedir.

> *"Ebeveynin mübtelâ oldukları ilel ve emrâzın doğrudan doğruya evlada intikal etmediği de tıbben müsebbettir (...) tahsil ve ta'allüm irsen müntekil olmadığı gibi ebeveynin mâlik olduğu etvâr-ı hasene yahut ahlâk-ı rediyyenin de zürriyâta tesiri olmamaktadır. Böyle olduğu halde nev'i-i insaniyetin ne yolda terakki ettiği cây-ı sualdir. Acaba kafile-i beşeriye bir daire içinde mahsur gibi dönüp dolaşıp yine bulunduğu noktaya mı ricat etmektedir?"*

diye soran yazar Wallace'dan delil getirerek, terakkinin iki kanuna dayanarak cereyân ettiğini, birincisinin güçlü olan ferdlerin zayıf olanları tedrîcen imha ettiği; ikinci kanunun da kadınların son asırda kazanmış oldukları ve daha da olacakları maddi manevî terakkiyâtı çocuklarına, torunlarına tedrîcen nüfuz ederek insan cinsinin ıslahını sağlayacaklarıdır. Bu iki kanuna dayanarak gelecekte ortaya çıkacak nesiller geçmiş zamanlardaki nesillere her noktada üstün gelecektir, demektedir. [55]

Tanzimat'ın ilânından sonra Batı düşünce dünyasının Osmanlı'ya sistemli olarak nakledildiği bilinmektedir. Bunun için cemiyetler kurulmuş, dergiler

[55] "Asar-ı Mütenevvia: Terekkiyât-ı Beşeriyenin Ahvâl-i Atiyesi", **Ma'lumat**, C. 1, S. 30, (8 Eylül 1310), s. 237-238.

yayınlanmıştır.[56] 1861'de kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniye ve yayın organları Mecmuâ-i Fünûn ve Mecmuâ-i Ulûm bunların öne çıkanlarıdır. Biz burada Mecmuâ-i Ulûm'da Darülfünûn'un ilk müdürü, Çağdaş Türk Düşünce Tarihi'nde felsefe sahasında dikkat çekici bir sima, Hoca Tahsin'in iki makalesine işaret ederek başlayacağız.

Medrese hocası iken Reşid Paşa'nın desteğiyle gönderildiği Paris'te öğretmenlik ve büyükelçi imamlığı yaptığı esnada fizyoloji, biyoloji, kimya dersleri alan Hoca Tahsin[57] Haeckel'in evrim anlayışının *Tarih-i Tekvîn yahud Hilkat*[58] adlı eserinde yazmıştır. Bu sarıklı hoca dönemin ruhuna uygun artık çok rahat bir biçimde kâinatta canlı cansız bütün mahlûkâtın oluşumunu ve gelişimini evrimci bir bakışla ele alabilmekte[59] ve insanlığın "terakki"sinden bahsetmektedir. Bugün itibarıyla ilimlerdeki gelişmelerin yeryüzünün tarihine dair pek çok malûmâta ulaşmamızı sağladığını söyleyen Hoca Tahsin bunlar daha önce gerçekleşseydi, *"(...) neş'et-i insaniye ile terakkiyât-ı tedrîciyesinin miftâh-ı esrarı keşf olunmaz mı idi? Ve herhangi bir nev'-i hayvan diğeri üzerine neden ve ne cihetle tefevvuk etmiş olmasının esbâb-ı garîbesi elyevm bulunduğu zılâm-ı nâdâniyede mi kalır idi?"*[60] diye sormaktadır.

Mecmuâ-i Ulûm'da iki sayı devam eden, Hoca Tahsin tarafından kaleme alındığı sonradan tespit edilen[61], devrin hâlet-i rûhiyesi ve fikriyatını göstermesi bakımından temsil gücü yüksek bir makalede de, *"Nev'-i beşerin terakkiyât-ı ilmiyesi tıpkı bir sabinin tedrîcen büyüdükçe ahvâl-i kevniyeye kesb-i vukuf etmesine benzer"* denilmektedir. Cemiyyet-i İlmiye'nin kurulmasında ön ayak olan ve cemiyetin yayını olan bu derginin çıkmasına sağlayan müellif, yeni doğmuş bir çocuğun fikir üretmeye, duyularını kullanmaya henüz kudreti yetmediğini, hatta idrak bile edemediğini, zamanla adım adım önce duyularını kullanmaya, tekrar eden hadiseleri, renkleri kendisini çevreleyen eşyayı idrake

[56] Özellikle Tanzimat'ın ilânından sonra Yeni Osmanlılar döneminin ilk hareketleri için bkz. Ülken, s. 49-69.
[57] Ülken, s. 196.
[58] Hoca Tahsin, **Tarih-i Tekvîn yahud Hilkat**, İstanbul: : Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1310, 60 s.
[59] Remzi Demir ve Bilal Yurtoğlu, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsîn Efendi'nin *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat* Adlı Eseri ve Hackelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi", **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi,** Cilt. 1, Sayı. 2, (Yaz 2001), ss.166-196.
[60] Hoca Tahsin, s. 18-19.
[61] Hoca Tahsin'in biyografisi için bkz. Ömer Faruk Akün, "Hoca Tahsin, 1811-1881", **TDVİA,** Cilt. 17., s. 198-206.

başladığını anlatır. Hafızası ve muhayyilesi zihnindeki görüntüler çoğaldıkça malûmâtları birikmeye başlar, devam eder. Tabii bu süreç, yani bir insanın terakkisiyle bir nev'in terakkisi arasında büyük farklılıklar da vardır. *"Nev'-i insan kemâlât-ı hazıraya reside oluncaya değin murûr eden kurûn ve duhûr pek çok ise de mikdar-ı sahihi ve husûsen insan bu dehirler içinde ne halde bulunduğu layıkıyla kesdirilemez."* Ancak tabii eşref-i mahlûk olarak yaratılan insanın tabiatına fehim ve idrak tohumları ekilmiştir. Gözlerinin önüne ilahî yaratışın en güzel eseri olan kâinat kitabı açılmıştır. İnsan bu eseri görüp anlamaya, keşfetmeye, hakikati bulmaya yönelik bir meyille yaratılmıştır. Aynı zamanda, kendini zarardan muhafaza edebilmeye, maddî-manevî ihtiyaçlarını temine de mecbur yaratılmıştır. Bu nedenle malûmâtını çoğaltmak için gayret etmiştir. Yine de başlangıçta eşyanın hakikatini gücü yettiği nisbette tetkik etmiş, bu tetkikler neticesinde önce sanayi, sonra ulûm ortaya çıkmıştır.

İnsanın idrak kudreti *"nazariyat-ı ulûm"*a ülfetle gelişmiştir. Bu nedenle önceki zamanların hükeması *"bedâvet ve alât-ı ilmiye ve muamelât-ı kâfiyeden mahrum"*dur diyen yazar, eski zamanlara dönüp bakıldığında insan aklının geçtiği merhalelerin, kat ettiği mesafelerin de görüleceğini ifade eder. Buna göre geçmiş kavimlerin hallerindeki bedâvet farkedilir; özellikle Hz. İsa'dan önce ilmî hadiseler zikredilmeye değmeyecek kadar yoktur. Eflatun ve Aristo'nun ortaya çıktığı Yunan ve Makedonya halkının fıtraten ve lisânen ulûm ve maarifetle meşgul olmaya yatkın olduklarını, ancak idarenin baskıcı olması sebebiyle bunların da uzun bir müddet terakki edemediklerini savunur. Yazar böylece, hürriyetin olmadığı toplumlarda marifet, sanat ve ticaretin gerçekleşemeyeceğine, maddî-manevî terakkinin olamayacağına vurgu yapar.

Hz. İsa'dan sonra da, hür düşünceye meyledenler papazlar tarafından engellenmiş, terakki tedennîye dönüşmüştür. Bu dönemde olayların sebeplerini açıklamak üzere akıl yerine iyi ve kötü ruhlar fikrine müracaat edilmekte, hadiselerin meydana gelişinde tabii sebeplerden bahsetmenin ilhadla suçlanması, düşünceye engel koymuştur. Bu da hakiki ilimlerin doğup gelişmesini geriletmiş, öyle ki insanoğlu yine gerileye gerileye *"menşei olan cehalet-i asliyeye vasıl oldu"*. Yunan coğrafyasında yaşanan bu gerileme sürecine rağmen Mısır'ın maarif mirasını alan Araplar İspanya'da ilim merkezleri kurup, Yunanlıların medeniyetini

tüm Avrupa'ya yaymışlar, ulûm ve sanayinin terakkisine sebep olmuşlardır. Bu nedenle yazara göre 15. asırda Avrupa'da sanayideki icatlar, coğrafi keşifler *"mâlûmât-ı beşeriye ve istikmalât-ı akliyenin terakkiyâtı üzerine mebnidir"*.[62]

Bu noktada Hoca Tahsin'in insan idrakinin ve ulaştığı ilimlerin terakkisi ile tecrübe arasında kurduğu irtibata da dikkat çekmek gerekir. Yazara göre "efkâr-ı hâzıra" ile mazi arasında mukayeseye gidildiğinde eskilerin ortaya koyduğu felsefî birikim, aslında tecrübeye müracaat etmediği için terakkiyâttan da mahrumdur. Bu anlamda Aristo ve Eflatun bugüne kadar hayatta kalmış olsaydılar ve eğitimlerine devam etseydiler zamanın şartlarıyla başedemeyip, adım dahi atamayacaklardır.[63]

Hoca Tahsin, *"Terakki için bi kanun var mıdır?", "Şurût-ı terakki nedir?", "Kemâl-i beşeriyetin tâbir-i hakikisi nedir? Saadet midir, yoksa başka bir şey midir?"*[64] sorularına cevap aradığı makalesinde, terakki ile alakâlı mühim bir noktaya işaret eder: Terakki ve saadet arasındaki müspet ilişki. Tarihin bilinebilen en eski zamanlarından beri insanın "sahil-i saadete" doğru yürümeyi tercih ettiğini söyleyen Hoca Tahsin, Çin, Hind ve Mecûsilerin buna ulaşamadıklarını, Yahudiler ve müslümanların bu meşakkat dünyasında sadece Mehdi ve Mesih ümidiyle[65], yani "saadet-i âtiye" ve "ümîd-i terakki" ile teselli olduklarını savunur. Yunan felsefesini de bu bağlamda değerlendiren Hoca Tahsin, Promete'nin tanrılardan ateşi çalma arzusuyla anlatılmak istenilenin, aslında insanoğlunun terakkiye meyli, tabiatının bir gereği olduğudur. [66]

Bütün düşünce tarihini terakki perspektifinden değerlendiren Hoca Tahsin husûsen Ortaçağ'da Kilise ve zalim hükümdarlar aklın hürriyetine mani oldukları için mutsuzluk ve elemin hüküm sürdüğünü, terakkinin tedennîye dönüştüğünü savunur. 17. asra gelindiğinde Bacon, Descartes, Bodin gibi filozoflar *"tetkikât-ı ilmiye"*nin önünü açmışlar, o günden 19. asra değin *"efkâr-ı*

---

[62] "Terakki-i Maarif Tarih ve Taksim ve Semarat-ı Ulûm-I". **Mecmua-i Ulûm**, Sene: 1, S. 2, (15 Zilhicce 1296/30 Kasım 1879), s. 133-140.

[63] [Hoca Tahsin],"Terakki-i Maarif Tarih ve Taksim ve Semarat-ı Ulûm-II". **Mecmua-i Ulûm,**. Sene: 2, Sayı. 5, (1 Safer1297), s. 322.

[64] [Hoca Tahsin], "Tarih-i Terakki-1", **Mecmua-i Ulûm**, Sayı. 5, (1 Safer 1297), s. 353.

[65] Din felsefesi açısından insanoğlunun kurtuluş ihtiyacının incelendiği bir metin olarak, bkz. Ali Coşkun, **Mehdilik Fenomeni**, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 128. Toynbe'nin tâbiriyle bir "manevî yenilmişlik duygusu", bkz. Arnold Toynbee, **Tarih Bilinci**, Murat Belge (Trc.), İstanbul: Bateş Yayınları, 1978, Cilt. 1, s. 268 Aktaran: Ali Coşkun, **Mehdilik Fenomeni**, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 145.

[66] "Tarih-i Terakki-1", s. 354-355.

cedîde-i terakki gittikçe teceddüd ve terakki etmektedir"[67] diyerek insanlık tarihini bütün bir terakki süreci olarak yorumlamaktadır. Yani kopmalar, sapmalar olmadan arada bazı durgunluklara rağmen bütün cemiyetler tarih boyunca akıl ve tecrübenin birikimiyle 17-19. yüzyıllarda Batı'da ortaya çıkan felsefeye, teknolojiye, sanayiye doğru bir yürüyüşün parçaları olarak bu tarih çizgisinde yer almaktadır, denilebilir. Hatta, "inkılâp" fikrinin yeni olmadığı, akıl kudretinin tabiata hükmedebilmesinin bir "terakki" olduğunu düşünen bu hakiki terakkiperver Tanzimat aydını, bütün düşünce tarihi boyunca istikbalde saadete kavuşabilme ümidinin aynı zamanda bir "terakki" fikri olduğunu ifade eder.

Buna mukabil, *"kanun-ı terakki"* diye bir şeyin olmayacağını söyleyen Hoca Tahsin, böyle bir iddianın kabul edilmesi durumunda *"hükmettiği olaylara mutlak bir zaruretle taalluku"* gerekeceğini, halbuki zaruretin hürriyete zıt olduğunu ifade eder. Buna göre tarihî olaylar hür aklın neticesidir. Pek çok millet tarih içinde kendi aleyhlerine olarak ilerlemelerini ayakları altına almışlardır. İnsanlar da cüz'î iradelerini kullanarak hüsün ve kubuhtan kubuhu seçip kendi hayatlarını mahvedebilmektedirler. İrade-i cüz'îyenin kanunu bu mânada ahlâktır diyen Hoca Tahsin, terakkinin de mutlak bir kanun olmadığını, insanı ilerlemeye zorlamadığını, ancak beşerî bir ihtiyaç gibi başlayıp, zamanla tercih edilen bir vazife, hakikati, mutluluğu, kemâli teşvik ettiren bir hal aldığını, burada da onu harekete geçirenin irade-i cüz'îye, yani terakkiyi harekete geçirenin, *"müessir-i aslîsi tehzîb-i ahlâk"* olduğunu savunur. Hatta cehalet ve taassub en büyük düşmanı olmakla birlikte, insan tamamen ondan kendini alıkoyamaz; ancak terakki *"nur-ı Rabbanîdir ve (...) aklın ve irade-i ahlâkiyenin cebr u tabiata galebe-i kâmilesinden ibarettir."*[68] der.

Tanzimat yazarlarımızdan Ahmed Rasim, icad ve terakkinin ikiz kardeş olduğu, insanlığın ilkellik ve vahşilikten bu ikisinin birlikteliğiyle bugüne geldiğini anlatır. "Dimağ-ı vahşi"nin bu ikisi aracılığıyla kâinatı farkedip düşündüğünü, böylece ilk fikirlerin insanoğlunun ihtiyaçları doğrultusunda ortaya çıktığını, bu düşüncelerin ve ihtiyaçların terakkiyi ve icadı doğurduğunu savunur. İnsanlık ilkellikten bu ikisini kullanarak zaman içinde Mısır'da piramitleri,

[67] "Tarih-i Terakki-1", s. 356-357.
[68] "Tarih-i Terakki-1", s. 368-370.

Babil'de bahçeleri yapabilmiş bugün de Avrupa'nın ulaştığı noktaya gelmiştir. Bu bağlamda Ahmed Rasim terakkinin "ebedî" olduğunu, zira hiç nihayet kabul etmediğini savunmaktadır. Öyle ki aklı dahi mümkün olmayan noktalara kadar yükselten terakkidir diyen müellif medeniyeti de onun "zâde-i pâki" olarak tavsif ediyor. Son cümlesi de terakkiden ne anladığını çok daha açık göstermektedir: *"Terakki ilerilemek mânasına olduğu cihetle ulûm ve fünûn, sanayi' ve ahlâkiyyâta dahi karıştı. Onlar için bir sâik-i mücber haline girdi."*[69]

Ahmed Midhat Efendi, Osmanlı fikir tarihinde Batı dünyasının siyasî kavramlarından çok felsefî meseleleri üzerine düşünen ve yazan ilk kişi olarak[70] Lamarck ve Darwin'in fikriyâtından etkilenmiştir. Yine de mutlak bir materyalizmi benimsememiştir. Pozitif bilimlere, aklın rehberliğine kıymet veren Ahmed Midhat Efendi bunların terakki sebebi olduğuna inanmıştır. Bu mânada, *"Avrupa teceddüdât ve terakkiyât-ı ilmiye ve kalemiyesini takdîr etmemek muhal olub biz kendimizi bu şehrâh-ı terakkide Avrupalıların peyrevi ve adeta şakirdi addeylediğimizi"*[71] demekten kendini alamamıştır. Ahmed Midhat, Hristiyanlığın İslâm'dan farklı olarak bilimle çatışmadığını, Batı'da o gün itibarıyla görülen "terakkiyât"ın sebebinin son üç asırda yaşanan "rönesans" adıyla bilinen "teceddüd" olduğunu, bunun Hristiyanlığın, daha doğrusu Kilise'nin hükmünün kalkması neticesinde gerçekleştiğini savunur.[72] Ahmed Midhat Efendi, İslâm'ın bugün itibarıyla kâinat, insan ve tabiatın ortaya çıkışı, işleyişi ve yasalarıyla alâkalı esasları taa asırlar öncesinden ortaya koyduğunu, bilimin bugün ulaştığı neticeleri de reddetmeyeceğini aksine dinin kendisinin bunları barındırdığını müdafaa ederek, bu anlamda bilimlerde gerçekleşen teceddüdle terakkinin İslâm'la çatışamaycağını, dinin dünya ve ahiret saadetini temin için var olduğunu bilimin de hedefinin bu olduğunu dolayısıyla çatışmalarının mümkün olmadığını söyler yani Ahmed Midhat terakki dediğinde ilimlerde cereyân eden değişmeleri ve keşfiyatı kasteder. Tabiat kanunlarının keşfinin *"maarif-i terakki"* olduğunu düşünür.[73]

---

[69] Ahmed Rasim, "Fikr-i Terakki", **Maarif,** C. 1, S. 8, (3 TE 1270/15 Ekim 1854), s. 117-118.
[70] Ülken, s. 137.
[71] Ahmed Midhat, **Müdafaa-III**, İstanbul, 1302, s. 561-562.
[72] Ahmed Midhat, **Müdafaa-III,** s. 556.
[73] Ahmed Midhat, **Niza-ı İlm u Din**, İstanbul, 1302, s. 113-114

Ahmed Mithat'ın, ölmeden önce kendisine bıraktığı mektubunu yayınladığı ve bu mektup sebebiyle materyalist fikirlerini tenkit ettiği ilk Türk pozitivisti ve naturalisti Beşir Fuad[74], *Voltaire* isimli monografisine yazdığı önsözde insanlık tarihinde ilmin tedrîcî olarak tekâmül ettiğini ancak on dört asır önce Hristiyanlığın zuhuru ile bir ara bir duraklama yaşandığını iddia eder. Ona göre, Hristiyanlık, hurafeleri müdafaa edip, bilim adamlarına karşı taassubâne saldırıda bulunarak asırlar süren, tesiri hâlâ devam eden bir gerilemeye sebep olmuş, Reform ve Rönesans bu baskıları kırmayı başarmıştır. Pozitivizmin Osmanlı'daki ilk temsilcisi olarak Beşir Fuad'ın, Voltaire'i üstadı olarak görmesinin sebebi kendisinin de ifade ettiği üzere onun bütün hayatını *"serbestî-i vicdana, muhakemât-ı akliyeye ve binaenaleyh her nevi terakkiyâta"* mani olan Hristiyanlığın batıl hurafeleriyle mücadele etmesidir. Voltaire'den bahsederken, *"Tarih-i beşer, bir nazar-ı hâkimâne ile tetkik olunur ise, görülür ki mihr-i tabân-ı ilm ü irfan asumân-ı efkârda tulû ve gittikçe terakki ve teâlî ederek neşr eylediği envâr-ı hakikat tedrîcen tekessür eylemiş[tir]"*[75] demesi, Meşrutiyet'in ilânından yirmi yıl önce Türk düşünce dünyasında, insan aklının tarih içinde geliştiğini, düşüncenin tarihinin aynı zamanda ilerlemenin de tarihi olarak kabul ettiğini göstermesi bakımından mühimdir.

Darwinci evrim nazariyesi ve Sosyal Darwinizm'in Osmanlı düşünce hayatında tesirli olmasında etkili isimlerden bir diğer isim Abdullah Cevdet'tir.[76] Özellikle Jön Türklük fikriyatında etkli bir isim olduğu görülen, eserlerini 1800'lerin ikinci yarısında kaleme almış Fransız sosyolog Gustave Le Bon, Osmanlı münevverleri tarafından 1900'lerin başında pek çok atıf yapılmış, eserlerinin önemli bir kısmı ise Abdullah Cevdet tarafından tercüme edilmiştir.[77] Onun 1901'de tercüme edip ilk olarak Mısır'da 1908'de yayınladığı, Gustave Le Bon'un *Ruhu'l-Akvam, Tekâmül-i Akvamın Kavanîn-i Piskolociyası* (Les Lois Psychologiques de l'Evolution des peuples) isimli eser adından da anlaşılacağı üzere cemiyetlerin hayatında vuku bulacak değişimlerin tekâmül/evolution yoluyla

[74] Orhan Okay, **Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008, s. 162, 171.
[75] Beşir Fuad, **Voltaire**, İstanbul: Kitapçı Arakel, 1304/1886, s. 3.
[76] Meseleye daha önce dikkat çeken: Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 17; Atilla Doğan,, s. 153.
[77] Hanioğlu, Abdullah Cevdet ve Dönemi, s. 614, özellikle dpnt. 33.

olduğu fikri üzerine inşa edilmitştir. Kitabın Abdullah Cevdet tercümesi 1913'te sadeleştirilip gözden geçirilerek ikinci baskısını yapmıştır.[78]

Birinci baskıya yazdığı önsözde Abdullah Cevdet, "inkılâb-ı içtimâî" için tıpkı fizyolojide olduğu gibi milletin özellikleri bilinmeden onun içtimâî hastalıklarının tedavisinin mümkün olmayacağını, bu nedenle onu teşrih etmenin zaruriyetini ifade eder.[79] Gustave Le Bon'un, ırkların özelliklerinin bir "sabitiyet"e sahip oldukları, bunların hemen değişmediği, değiştirilemeyeceği, bunların son derece yavaş irsî birikimler neticesinde istihâle geçirebileceği iddiasını Abdullah Cevdet de paylaşır. Hatta *"Medeniyetlerin tekâmülü en ziyade bu istihâlelerden sudûr eder"*[80] diyerek, yeni fikirlerin zaman içinde kendilerini kabul ettirdiklerini, eski fikirlerin mutlaka sabit kalmadığını, böylece medeniyetlerin terakki ettiğini savunur. Yani "istihâle-i akliye" yavaş yavaş pek çok asırlar içinde, farklı beşerî tesirlerle gerçekleşir, der ve ekler: *"En mütemeddin akvâm, müdîr fikirlerini mütehavviliyet ile sâbitiyet arasında ve her ikisine aynı bu'dde muhafaza edebilen akvâmdır."*[81]

Abdullah Cevdet evrim/tekâmül sürecinde insanın aklının, idrakinin gelişmesi oranında kafatasının büyüyüp geliştiği de savunmaktadır.[82] Burdan yola çıkarak ilkel kavimlerle medenî kavimlerin insan tipinin birbirinden ayrıldığını savunur. Ona göre eğitimle gelişen akıl ve idrak neticesinde kafatası dahi büyümektedir. Toplumları terakki ettiren şeyin zekanın keşfettikleri milletin sahip olduğu seciyedir. Zekâ aklın tekâmülüyle gelişir ve bu eğitimle başka insnalara da aktarılır. Ancak ona göre, verâsetle aktarılabilecek seciye tekâmül ettirilemez.[83] Bu bağlamda Abdullah Cevdet'in erken tarihli şu cümlesi çarpıcıdır:

---

[78] Gustave Le Bon, **Ruhu'l-Akvam, Tekâmül-i Akvamın Kavanîn-i Piskolociyası**, Abdullah Cevdet (Trc.), 2. bsk., Matbaa-i İctihad, 1913, 276 s.
[79] Le Bon, s. 11.
[80] Le Bon, , s. 200.
[81] Le Bon, , s. 203.
[82] Meşrutiyet öncesi sosyal Darwinizmin Osmanlı aydınlarındeki gelişimi ve tesirlerinin ele alındığı eserde Abdullah Cevdet'in tekâmül ve terakki bağlamındaki görüşlerinin tasvir edildiği metin için bkz. Doğan, , s. 151-162.
[83] Doğan, s. 161-162.

"İleride uzvî ve gayr-ı uzvî, siyasî, edebî, maddî ve manevî bütün ef'âl ve inkılâbâtın bir kanûn-ı tabîiye merbûtiyeti umûmen teslim olunacaktır ki, o kanun tekâmül kanun-ı azîmidir."[84]

1.1.4. Teknik-Teknolojik Gelişme Olarak "Terakki"

İslâm dünyası ve Osmanlı, pozitif bilimlerin gelişmesinin neticesi olarak Batı'da elde edilen teknik ve sanayinin öncelikle gündelik hayatta temin ettiği kolaylıkları, bu kolaylıkların sağladığı refah ve zenginliği "terakki" olarak değerlendirmiştir. Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız felsefî arkaplana dayanan bilimsel gelişmelerin mahsulü bu teknik ve sanayiyi elde etmek arzusu, Osmanlı aydınının bütün Batılılaşma tarihinin nerdeyse muharrik-i evvelidir. Araştırmamızın bu başlığında, tarihî olarak sonraki dönemlerde terakkiyle irtibatlı olarak talep, tenkit ve tahlilleri daha iyi anlayabilmek için Meşrutiyet öncesi aydınının terakki tasavvurunun bazı noktalarına temas edilecektir. Tanzimat'ın ilânından sonra Batı düşünce dünyasının Osmanlı'ya sistemli olarak nakledildiğinden, bu bağlamda cemiyetler kurulup ve dergiler yayınlandığından yukarıda bahsettik. Biz de burada bu mecmuâlarda öne çıkan bazı makaleleri konumuz çerçevesinde ele almayı tercih ettik.

Batı'da Rönesans'la başlayan keşifler, barut, matbaa, buharlı makine, mikroskop gibi aletlerin, fabrikalar, şimendiferler gibi devasa yapıların gündelik hayata dahil olması, hayatı kolaylaştırması insanlığın daha önceki çağlarına nispetle ilerlediği, hatta 18. yüzyılda bu sürecin "sonsuza kadar devam eden bir büyüme ve çok yönlülük yetisine sahip"[85] olduğu kanaati pekişmiştir.

Batı'daki keşif ve icatlar Osmanlı aydınını büyülemiş, benzerlerinin tedarikinin, yani sanayi ve medeniyette terakkinin ancak pozitif ilimlerle olacağında hemfikirdirler. Tanzimat aydını tarafından terakkinin nasıl anlaşıldığına bakacak olduğumuzda -meselenin özellikle Paşalar nezdinde yazılıp çizildiğine dikkat çekerek- özetle şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: "Avrupa'nın

[84] Büchner'in *Natur und Geist* eserini *Goril* adıyla 1894'te yayınlayan Abdullah Cevdet bu kitapta mükemmel bir gorille en sefil insan arasında benzerlik olduğunu, bitkiler de dahil tüm canlıların bazı tabii sebepler neticesinde tekâmül etmeye meyilli olduğunu dile getirir. Buna göre mübareze-i hayat, verâset, her türün değişim kabiliyetine sahip olması ve ıstıfâ-i tabiinin hepsine birden tekâmül kanunu demektedir. bkz. Doğan, s. 153.

[85] Geniş bilgi için bkz.: Koselleck, **İlerleme**, s. 77-79.

ulûm ve fünûnda ileri bulunması" sayesinde havadan ve karadan kendisine uzak memleketlerdeki zenginlikleri alıp sanayii geliştirmiş, refaha kavuşmuş böylece dünyanın her tarafına tahakküm edebilmiştir. Buna mukabil Avrupa hâricîindeki "vahşi ve bedevi" milletler bedeviliği medeniyete tercih etmiş, hatta bazısı bunu dinin gereği saymıştır. Bu nedenle de "usûl-i kadîme ve medeniyet-i gayr-ı mükemmelelerinin muhafazasında ısrar etmişler" neticede Batı karşısında mağlup duruma düşmüşlerdir.[86] Görüldüğü üzere terakki, bedeviyet ve vahşiyetin aksine Batı'da gelişip şekillenen ulûm ve fünûn aracılığıyla refah ve tahakküm edebilmedir ki bu ancak Batı'da mazinin muhafazasında ısrar edilmediği takdirde gerçekleşebilmiştir.

Mecmuâ-i Ulûm'da, Hoca Tahsin'in mühim bir makalesi dönemin terakki tasavvurunu ortaya koyması bakımından mühimdir.[87] İnsanoğlu birbirini takip eden terakkiler sayesinde yerde, gökte ve denizlerde bilmediği bir noktanın kalmadığı devreye gelinmiştir. Hava, su, toprak ve ateş tahlil edilmiş, ışık, çelik, tabiat kuvvetleriyle beraber hepsi insanlığın hizmetinde kullanılır hale getirilmiştir. Dağlar delinmiş, sahillere kanallar açılmış, karalar denizlere, denizler karalara tahavvül edilebilir hale gelmiştir. Telgraf telleri, demiryolları uzakları yakın etmiştir. Hoca Tahsin'e göre böylece eşyanın hakikatini keşfeden ilimler sayesinde tüm bu terakkiler gerçekleşmiştir.

Buna göre,"*Nev'-i beşerin terakkiyât-ı ilmiyesi tıpkı bir sabînin tedrîcen büyüdükçe ahvâl-i kevniyeye kesb-i vukûf etmesine benzer"* demektedir. Bir önceki başlıkta da ele aldığımız üzere Hoca Tahsin de insanlık için başlangıçta bir vahşilik, behimiyet kabul ediyor, insan aklının çocukluk evresinden bugünkü evreye ilerlediğini, zamanla aklını kullanarak bugünkü terakkiye, yani teknik ve

[86] İsmail Kara, **Din İle Modernleşme Arasında**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 126-197'de "Modernleşme Dönemi Türkiyesi'nde Ulûm, Fünûn ve Sanat Kavramlarının Algılanışı" isimli makalede 1279 tarihli **Mecmua-i Fünûn**'dan Münif Paşa'nın "Mukayese-i İlm ve Cehl" isimli bahsi geçen yazısı ve devrin bazı metinleri değerlendirilmekte. Aynı metnin başka bir değerlendirmesi için bkz. Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 18-19. Daha ileri tarihli bir metinde, 15 Ağustos 1900'de İttihad ve Terakki cemiyeti taraftarı ulemânın neşriyatında da aynı vurguya dikkat çekmek icap edecek: " (…) bugün Çin mecusilerinin ve İslâmlarının âdâb-ı insaniyete ve medeniyete karşı ibraz etmekde oldukları vahşete rağmen, kütüb-i saire-i mukaddesenin müntesibini olan Hıristiyanlar ve Yahudilerin himayesine mecbur kalıyor. Bu suretle biz müslümanlar da tabii dinimizi, milliyetimizi muhafaza etmek şart ü emeliyle, kitab-ı münifimizin emrini ifaya kendi İncillerinin ahkâm ve nef'ini tatbike çalışan tarih-i terakki ve medeniyetde hatveler atan akvam-ı hiristiyânenin ahvâl-i insaniyetkârânelerine ta'biyete mecburuz." bkz. Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 421.

[87] [Hoca Tahsin], "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", **Mecmuâ-i Ulûm**, s. 133-152.

sanayideki seviyeye ulaşıldığını kabul ediyor. Tam da burada medrese dilini kullanmakta mahzur görmeyen Hoca Tahsin şunları söylemektedir:

> *"Cenâb-ı Rabbu'l-âlemîn eşref-i mahlûku olan nev'-i beşerin tînetinde dârûyu [ilaç] fehm u idraki ekmiş ve gözüne karşu sanayi'-i bedî'iye-i ilâhiyesini cami' kitab-ı mübîn-i âlem-i açmış ve bunun müştemil olduğu esrar ve hakayıkın keşf u ıttılâ'ına bir meyl u arz vermiş ve celb-i menfaat def'-i mazarrattan ibarât olan ihtiyacât-ı maddiye ve manevîyesinin tedarikine meftûr ve mecbûr eylemiş idüğünden insan her bakışında bir emr-i garîbe tesadüf ve mahsusâtını havsalasına göre tefekkür ve tezekkür ederek mâlûmâtını teksîr eylemiştir.*[88]

15. asra kadar Yunan felsefesinden sonra terakkide yaşanan fasılalar bu asırla birlikte Batı Avrupa'da keşif ve icatlarla zirveye ulaşmış, kâğıt, teloskop, ateşli silahlar, saatler, değirmenler hatta yemek çatalları icat olmuştur diyen Hoca Tahsin, coğrafyadaki keşiflerin ve sanayideki bu icatların *"malûmât-ı beşeriye ve istikmalât-ı akliyenin terakkiyâtı üzerine mübtenîdir"* demektedir.[89] 15. asırdan 19. asra kadar geçen sürede bu terakkiyâtın devam ettiğini örnekleriyle anlatan Hoca Tahsin ilimlerin ağaç gibi günden güne daha da büyüyüp dallara ayrılacağını terakki edeceğini ifade etmiştir.[90] Bu terakkilerin akıl ve tecrübenin birlikteliğiyle gerçekleşebildiğini, eskilerin, Aristo ve Eflatun gibi filozofların dahi tecrübeye müracaat etmedikleri için bügünkü malûmâtın tedariki hususunda geride kalacaklarını[91] savunarak pozitif bilimlerle terakki arasındaki irtibatı kurmaktadır.

İnsanlık asırların getirdiği tecrübeler sayesinde artık tabiat karşısında savunmasız değildir. Üç dört bin senedir biriken tecrübeler sayesinde terakkiyât ile tabiat karşısında kendini geri çekmek, mahrum kalmak yerine onu kendisine râm edebilmiştir diyen Hoca Tahsin, insanlığın böylece maddî manevî servet sahibi olduğunu dile getirir. [92]

Zira *" (…) üç asırdan evvel de ilim vardı, neden o ilim bu yolda mahsul vermediği, böyle bir terakkiye halet olmadığı halde, sonraki ilim bu harikaları vücuda getirdi ve getiriyor, burasını aradım ve Descartes ile Bacon'ı ve Galiléo'yi*

[88] [Hoca Tahsin], "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", s. 134-135.
[89] [Hoca Tahsin], "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", s. 146.
[90] [Hoca Tahsin], "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", s. 152.
[91] "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm-II", C. 2, S.5, (1 Safer 1297/14 Ocak 1880), s. 322.
[92] "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm-II", s. 333.

buldum" [93] diyen ilk Descartes mütercimimiz devrin ruhunu gözler önüne sermektedir. 1889'da Paris Umûmî Sergisi'ni gezip gördüklerini anlattığı, resimlerinin de olduğu bir albüm hazırlayan ilk Descartes mütercimimiz İbrahim Edhem Mesut (Dirvana), terakki mahsulü bu sergiyi "zamanın mabedi, şafağın doğduğu yer"[94] olarak takdim etmiştir. İbrahim Edhem Mesut'un bu albümdeki şu sözleri meselemiz açısından dikkate değerdir:

> *"Bir memlekette terakki ona derler ki, yerli âhâlinin i'mâl ettikleri şeyler bir halde kalmayıp dâ'imâ teceddüd ve tekemmül etmek üzere bulunur. İşte bugünkü Avrupa medeniyetinin hal ü şânı da bundan başka bir şey değildir. Avrupa'da hiçbir san'at görülmez ki, bir kaç sene bir halde kalsın; hiçbir eser görülmez ki, mütemâdiyen tebdîl ve ıslâh-ı şekl eylemesin (...) iki üç asır evvel akvâm-ı muhtelife hep bir halde iken, sonraları ulûm ve fünûnun teceddüdü üzerine buna ziyâde ehemmiyet veren kavimler terakki etmişler, vermeyenler de geride kalmışlardır."*[95]

Nâmık Kemal, siyasî fikirleri bakımından Fransız ideologlarının tesirinde olduğu bilinmektedir. Bir sonraki başlıkta buna değinilecektir. Batı medeniyetinin rasyonalizm neticesinde kurulduğunu dolayısıyla bunun bizde de tatbikini, teknik-teknolojik ilerlemelerini benimser. Bunları kuru kuruya taklit değil müslümanlık süzgecinden geçirilmesi gerektiğini zira İslâm'ın da ilkelerinin medeniyetle, yeni fikirlerle çatışmadığını savunur. Bu mânada Nâmık Kemal'e göre terakki, bilimsel verilerin hayata tatbikiyle, buhar ve elektiriğin kullanımının yaygınlaşması, denizde ve karada mesafelerin kısalması, geceleyin de gündüz gibi aydınlatılması, tıpta ilerlemeler, zengin şirketler, fabrikalardır. Bunların o gün itibarıyla dünyada mutluluk temin etmediğinin de farkında olan Nâmık Kemal bu sebeple bunlardan vazgeçilemeyeceğini de dile getirir.

Nâmık Kemal'in "Terakki" başlıklı makalesi dönemin terakki tasavvurunu anlamamız bakımından önemlidir. Aynı makale ve fakat bazı değişikliklerle "Londra" başlığıyla da yayınlanmıştır. Aslında bu durum dahi bize Nâmık Kemal'in terakki derken neyi kasdettiğini az da olsa ifade etmektedir. Söz konusu metinde yazarın Londra izlenimleri anlatılmaktadır. Tanzimat döneminde

---

[93] Akile Çelik (hzl.), **1889 Paris Umûmî Sergisi**, İstanbul: TBMM Millî Saraylar Daire Başkanlığı Yayınları, 2010, s. 19.
[94] **1889 Paris Umûmî Sergisi**, s. 27.
[95] **1889 Paris Umûmî Sergisi,** s. 31, 35.

müterakki devletle Londra arasında paralellik kurulduğu gözden kaçmaz. Meselâ, dünya üzerinde "âsâr-ı terakkiyâtın" bir fotoğrafı çekilse "medeniyet-i hâzırayı" Londra resmetmektedir denilir.[96] Bu metinlerde hemen hemen aynı olarak dikkat çekilen noktalar parlemento, buradaki üyelerin birbirine ve halkın hukukuna saygılı, özellikle şehirde göze çarpan bolluk, zenginlik, düzen, çocukların küçük büyük sağlıklı ve olgun tutumlu olmaları, hatta hayvanat bahçelerinin düzenliliği ve temizliği dahi terakki eseri arasında zikredilmektedir. Rasathânelerindeki dürbünlerle gökyüzünün detaylarının seyredilmesi, kütüphanelerinde her lisanda kitapların mebzûl miktarda bulunması, Lordların kütüphanelere pek çok kitap vakfetmiş olmaları, hatta "terbiyeli eğlence yerlerinde" bile edibâne, sanatkârane son derece faydalı sözlerin söylendiği bir eğlence anlayışı olduğundan bahsedilir. Şehirdeki binaların yüksekliği ve parlaklığı, pazarlarında satılan ürünler sanki dünyanın hazinelerinin burada sergilendiğini gösterir. Bankalarda altınlar kantarlarla tartılır, para akışı ticaret sayesinde çok hareketlidir. Yollarda binlerce araba otobüs vardır. Demiryolu her yere ulaşmış, her vakit tren bulmak mümkündür. Fabrikalar koca dağlar gibi makinelerle işlemektedir. Matbaa makinelerinde çok kısa sürede binlerce gazete basılır, buralarda yüzlerce insan çalışır. Oteller, mağazalar, dükkanlar, madenler açılır, buralarda bir sürü insanın ev hayatları da sağlanıp istihdam edilmektedir. Kömürün çıkarılması mühim bir terakki göstergesidir. Ayrıca bir sürü altın madeni açılmış, Avustralya'nın neredeyse her karesindeki toprak elenip altın aranmaktadır. Memleketin fıskiyelerinden dahi gece gündüz sular çıkması medeniyetin bir göstergesi olarak zikredilmektedir. Yazar tüm bu bolluğu saydıktan sonra elbette bir süre sonra büyük bir fetret döneminin yaşanma ihtimalinin de varlığını hatırlatmakta ve fakat *"(...) yine yalnız marifet ve vesâit-i servette dem be-dem meşhûd olan kemalât ve terakki adalet ve ahlâkça bâlâda bahsolunan noksanların pek çok tesirâtını setreder"* demektedir. Nihayetinde bizim de Londra gibi bir İstanbul'a sahip olmamız için iki asır içinde yapacaklarımız var diyen yazar, önümüzde hazır örneğin olmasının da bunu kolaylaştıracağını düşünmektedir. Bunu için marifet ve çalışma hususunda eksikliğimizi telâfi etmeliyiz diyen yazar, bir lokma bir hırka

[96] [Hoca Tahsin], "Terakki", **Mecmua-i Ulûm**, sene: 1, S. 2, (15 Zilhicce 1296), s. 154.

anlayışın terkedilmesi gerektiğini, bir yemeni, bir yelkenliyle yetinmek yerine bir potin bir vapur sahibi olmaya gayret gerektiğini vurgular. Zira müslüman toplumlarında kimsenin bir köşede parası yoktur, kimseye dedesinden bir ev dahi kalmamıştır, kaldıysa da ona sahip çıkıp elinde tutmaya gayret etmemiştir.[97]

Nâmık Kemal de meşhur "Terakki" makalesinde Batı'daki maddî zenginlik, bolluk, elektirik ve yollara dikkat çeker. Bu meyanda ona göre bu coğrafyada gemiler, rasathâneler, hayavanat bahçeleri, kütüphaneler hatta eğlence mekânları bile kemalden nasibini almıştır. Kütüphanelerde milyonlaca kitap, pek çok dilden anlayan görevliler bulunur. Hayvanat bahçelerinde çeşit çeşit hayvan güzel şartlarda izleyenlerin bilgilenmesini sağlar. Her yer elektrik ışığıyla aydınlatılmış, binalar son derece görkemli, yollar geniş ve rahat, trenler, kara ve deniz ulaşımı çeşit çeşit ve kolaydır. Herkesin kendine ait aracı bulunduğu gibi yollarda kirayla kullanılan vesaitin sayısı bilinmemektedir. Pazarlarda insanın hayaline dahi gelmeyecek bollukta ve çeşitte ürün tedarik etmek mümkündür. Bankalar altınla doludur. Paranın bir yerden bir yere nakli inanılmaz bir süratte gerçekleşmektedir. Fabrikalar, köprüler, matbaalar şehrin her yanına yayılmıştır. Öyle ki gazete ve kitap basımı, dağıtımı çok hızlı ve kolay bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Şehrin içinde binaların çokluğuna paralel bahçeler, fıskiyeler şehrin rahatlamasını sağlayacak her tür imkân düşünülmüştür.

Tüm bunların sebeplerine de işaret eden Nâmık Kemal, matbuat, hürriyet, müsâvat, mesainin adilce taksimi, buhar gücü, gaz ve elektriği özellikle zikreder. Bunların medeniyeti doğurması da tefekkür ve çalışmanın ziyadesiyle mümkün olmuştur. Ona göre "Memâlik-i mütemeddine" denilen bu saydıklarımıza sahip memleketler de, *"tabiat-ı beşer bayağı tabiat-ı âleme tahakküm etmiş"*tir. Bunun neticesinde,

> *"Çocuk büyütüyorlar ki bir yaşında olanlarını gören vücudunun kuvvetine ve kanının safvetine nazaran başka bir nev'den doğmuş veyahut başka bir âlemde perverde olmuş olmasına zâhib olur. Hayvan terbiye ediyorlar ki meselâ bir öküz bin iki yüz okka ve bir koç üç yüz kıyye geliyor. Ağaçların kuvve-i nâbitesini tezyîd ediyorlar. Karpuz kadar armut hâsıl oluyor. Toprağın kuvve-i inbâtına feyz veriyorlar, saçtıkları tohum bire elli derecesinde semere getiriyor. Sahralarında*

[97] [Hoca Tahsin], "Terakki", s. 153- 160.

zürra‘ terbiyesi görmemiş bir karış yer ve dağlarında üstad eli dokunmamış bir küçük ağaç bulunmaz. Hiçbir mülkün hiçbir tarafında ayıklanmağa muhtaç bir gül, köprüsüz bir nehir, intizâmsız bir yol, şimendüfersiz bir şehir, limansız bir sahil, rıhtımsız bir liman görülemez. Limanları ekseri de demirlere gark olmuş dercede müstahkem bulunur.”

Tüm bunlara rağmen Hoca Tahsin’in değerlendirmesine benzer bir değerlendirmeyi Nâmık Kemal de yapar ve mütemeddin bu memleketlerde göze çarpan bazı aksaklıkları, özellikle ahlâkî zafiyetleri dile getirir. Ancak medeniyet o kadar terakki etmiştir ki bu aksayan tarafları da örtmektedir. Bu zafiyetleri ortadan kaldıracak, şeriatler için de en kâmiline sahip müslümanların fıkhî ahkâmı ve ahlâkî ilkeleridir. Bunlar devreye sokulup bir de “terakkiperverlik” sahiplenilirse medeniyetimiz terakki edecektir, demektedir.

Ancak müslümanların bu konuda en büyük engelinin hayatı algılama biçimiyle ilgili olduğunu düşünen Nâmık Kemal, “bir lokma bir hırka”, “nasıl olsa öleceğiz” “kanaat tükenmez bir hazinedir” gibi hükümlere bel bağlanılıp “beşikten mezara kadar ilim arayın” emrinin unutulmasının terakki edemeyişimizin sebepleri arasında zikretmektedir.[98] Onun bu kanaati, klasik müslüman Osmanlı düşünce dünyasının insanlığın başına gelenleri kader, ilahî irade, inâyet gibi kavramlarla açıklaması, ilahî iradenin tecellisi “olanda hayır vardır”[99] gibi itikatlara yönelik bir tenkidi de barındırmaktadır.

Terakkinin anlaşılması noktasında bir diğer husus din-bilim, ahlâk-marifet ayrımıdır. Batı’da temayüz eden terakkiye talip olan Tanzimat aydınlarından bir kısmının Batı’nın ilmiyle ahlâkı arasında ayrıma gittikleri görülmektedir. Meselâ Nâmık Kemal ve arkadaşlarının yani Yeni Osmanlıların

[98] Nâmık Kemal, “Terakki”, **İbret**, S. 45, (3 Ramazan 1289/23 TE 1288), s. 1-3 Aktaran: **Nâmık Kemal Osmanlı Moderneleşmesinin Meseleleri-I**, Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (hzl.), İstanbul: Dergah Yayınları, 2005, 218.

[99] Klasik İslâm literatüründeki inâyetin mahiyeti, “Allah’ın küllî bilgisi ve takdirinin kâinatın varlığı ve iyiliği yönünde tecelli etmesidir” şeklinde özetlenebilir. Kasım Turhan, “İnâyet”, **TDVİA,** C. 22, s. 265-266. Ayrıca Gazzali’nin “İlahî iradenin mutlak hürlüğü” meselesi ile ilgili olarak “her oluş takdirin zorunlu sonucudur”a ulaşmasına mukabil İbn Rüşd’ün “ilahî hikmetin öngördüğü gayelerin gerçekleşmesini bir sebeplilik düzeni sağlayabilir ki kâinattaki düzenin de kaynağı budur” görüşünün değerlendirildiği bir makale için bkz. İlhan Kutluer, “Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnâyet, Hikmet”, **Akıl ve İtikad içinde**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 147-180; Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd’de Nedensellik**, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012. İbn Rüşd’ün sebeplilik vurgusu yani varlıkta zorunluluğu-determinizmi reddi bu tezin sınırları dahilinde görüldüğü kadarıyla Meşrutiyet devri aydınlarının zihin dünyasını şekillendiren unsurlardan biridir. Zira İbn Rüşd’ün determinizmi benimsememesi, onu aynı zamanda mutlak bir kadercilikten alıkoymaktadır ki ileride de göreceğimiz üzere terakki ile kader-kaza anlayışı arasında mütekabiliyet değil muhalefet vardır.

mühim bir neşriyatı olan *İbret*'te, gazetenin yazı işleri sorumlusu Kayazâde Reşad *"terakki eylemek, medeniyette ilerlemek için"* Avrupa'dan aklın mahsulü ilmî ve sanayii terakkileri almak, ancak *"sokak baloları, ahlâk serbestliği, açlıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz"* gözüyle bakmayı reddetmek gerekmektedir, diyerek dönemin ruhuna ışık tutmaktadır.[100]

Şemseddin Sami'nin de karşı çıktığı üzere, Batı bir dönem bu birikimi bir tohum olarak almış onu toprağa ekmiştir ancak o tohum toprakta tabii olarak çürümüştür. Ondan geriye bir şey kalmamıştır. Bugün Batı'nın elinde mevcut fenler, ilimler bizzat Batı'nın ilmî-tecrübî faaliyetlerinin semeresidir. Zaten o eski medeniyetler tarih olmuştur ve bugünküne nazaran bir çocuğun sahip olduğu sanat ve ilim gibidir. Tekrar ona dönmenin hiç bir faydası olmayacaktır. Bu nedenle,

> *"(…) biz ulemâ-yı İslâm'ın âsârıyla uğraşmağı tarih ve âsâr-ı atîka ulemâsına bırakarak temeddün etmek ister isek ulûm ve fünûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız (...) Bizde dahi medeniyet ileri gitmek, ümmet-i İslâmiye –mahvlarına mucib olan- cehl ü bedeviyetden kurtarılmak içün taassuba adeta ilân-ı harb olunarak taassub kuvve-i cebriye ile hedm u def' olunarak medeniyetin yolu açık bırakmak iktizâ eder."*

Modernleşme için Batı'yı tek rehber kabul eden bu anlayışa göre tek medeniyet vardır o da Batı'dır. Dolayısıyla onu her açıdan taklit etmek kaçınılmazdır. Bu noktada artık hali hazırdaki İslâm yorumlarının terakkiyi müntic bir yol olamayacağı fikri savunulmaktadır.[101] Hanioğlu'nun tasnifiyle bu süreç "toplumu ilerleme taraftarları-karşıtları şeklinde ikiye bölmek" şeklinde neticelenmiştir.[102] İleride de göreceğimiz üzere terakkiye inanç noktasında herkes hemfikirdir. Ayrıldıkları nokta terakkinin İslâm'la olup olmayacağı, İslâm'a rağmen terakkinin imkânı ya da imkânsızlığıdır.

1.1.5. Bir İdeoloji Olarak "Terakki"

Bu başlıkta Tanzimat'ın ilânından II. Meşrutiyet'e kadar geçen sürede "terakki"nin ideolojik, siyasî kullanımını ya da "terakki için siyaset"in nasıl

[100] Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 29.
[101] Meseleyi bu şekilde vaz eden başka örnekler için bkz. Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 31-32, 41-42.
[102] Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 35.

tezahür ettiğini göstermeye çalışacağız. Osmanlı devletinin siyasî, askerî, iktisadî açılardan Batı karşısında inhitat ettiği kabulüyle, devlet sisteminin tamamıyla yeniden yapılanmasının, müesseselerin zamanın icaplarına uygun hale getirilmesinin "terakki" olarak değerlendirildiği bu dönemde siyasî olarak teklif edilen değişimlerin neler olduğuna kısaca değineceğiz. Tezimizin incelediği tarih aralığı dışında kaldığı için genel bir çerçeve çizmekle iktifa edip, dönem itibarıyla öne çıkan bazı isimler üzerinden meseleleri ortaya koyacağız. Bu bağlamda, önce Ahmet Cevdet Paşa ile Nâmık Kemal'e sonra da kendisine isim olarak İttihad ve Terakki'yi seçip 1889'dan 1918'e kadar kendi içinde farklılıklar sergileyen siyasî bir hareketin kuruluşundan 1908'e kadar geçen sürede mühim rol oynayan Ahmed Rıza ve Abdullah Cevdet'in fikirlerine müracaat edeceğiz.

Tanzimat devri mütefekkirlerinin hemen hepsi terakki ile medeniyet arasında sıkı bir ilişki olduğunu ve İslâm dininin de öz itibarıyla insanın terakkiye meyilli olan tabiatıyla uyum içinde bulunduğunu savunurlar. Meselâ Âli Paşa'ya göre *"dâire-i emniyet ve refah bir hal ve vüsatte kalmayıp bi't-tedrîc tevessü' etmek ister ve bu tevessü'e terakki ıtlak olunur"*.[103] Paşa'nın bu tarifine göre terakki, emniyet ve refahın hep aynı halde kalmayıp tedrîcen artıp genişlemesi anlamına gelmektedir. Tanım aynı zamanda toplumsal huzur ve refahın mutlak olarak artacağı inancını taşımaktadır. Terakki ile medeniyeti aynileştiren bu yaklaşımda medeniyet de tektir. Yani Batı ve İslâm medeniyeti diye bir ayrım sözkonusu değildir.[104]

Tanzimat, eski kurumların korunması ve onarılmasına yönelik geleneksel Osmanlı reform kavramı yerine, bu kurumların, bazıları Batı'dan ithal edilmek üzere, yenileriyle değiştirilmesini öngören modern reform kavramını getirmiştir.[105] Bu bakımdan Tanzimat öncesinde terakki için değişimin askerî

---

[103] Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi içinde**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 56.

[104] Çetinsaya, s. 57.

[105] Stanford J. Shaw and Ezel K. Shaw, **History of the Ottoman Empire and Modern Turkey**, 2 cilt, Cambridge, 1977 aktaran Taha Parla ve Ziya Gökalp, **Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 20. Türkiye'yi "azgelişmişlik sürecinde" değerlendiren Yerasimos'un kitabında da açık bir biçimde nakledilen şu satırlar asılında Tanzimat ve Meşrutiyet devri münevverinin pek çoğunun derdi olan "Türkiye nasıl terakki eder?" sorusunun cevabının öyle pek de felsefî-tarihî (tarih felsefesi bağlamında) kaygılar noktasından değerlendirilmesine imkân vermemektedir: "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eski kurumların ayakta tutulması, sırf yeni şartlara uymama yüzünden bir parçalanmanın olması ve Rusya'ya uydu küçük devletlerin doğması demekti. Bu durumda azınlıklara İmparatorluk bünyesi içinde daha geniş hürriyetler veren reformların yapılması lâzımdı. Bu onların hem

olması gerektiği savunulurken, Tanzimat terakkiyle bürokrasi arasında paralellik kurmuştur. Yani ordunun değil dağılmaya yüz tutan otoritenin merkezîyetçilikle tekrar toparlanmasıyla terakkinin gerçekleşeceği öngörülmüştür. Tabii olarak bu yaklaşıma göre bunu gerçekleştirecekler asker değil kalemiye ve ilmiye sınıfıdır.[106]

Jön Türklerin ve İttihatçıların muhalefetlerinin yüksek perdeden işitilmediği bu dönemde, 1855'le 1884 arasında yayınlanan Ahmed Cevdet Paşa'nın *Tarih-i Cevdet*'ine bir atfı nazar etmek yerinde olacaktır. Zira bu tarih aralığında peryderpey yazılıp yayınlanan bu eser, Tanzimat'la Meşrutiyet arasındaki dönemin ürünü olması sebebiyle son dönem Türk düşünce tarihinde mühim bir yerde durur. Bir ara dönem metni olan esere burada, "terakki" kelime/kavramının siyasî-fikrî vurgularının olup olmadığını bakılacaktır.

Aşağıda göreceğimiz üzere Jön Türkler için siyasî bir gaye olan "terakki", yani meşrutiyet talepleri siyasal bir yaklaşım olarak terakkidir. Şerif Mardin, buna Batılılaşma açısından bakmış ve "Batılılaşma'nın siyasîleştirilmesi" demiştir.[107] Buna mukabil, terakki için meşrutiyet ya da siyasî değişimle temin edileceği öngörülen bir terakki Cevdet Paşa'da merkezî bir kavram değildir; Neuman'ın belirttiği gibi *"ilerleme Cevdet için en iyimser yorumla bir araçtır, toplum yararına olan kurumların ve yapılanların pozitif bir özelliğidir, ancak bir amaç değildir"*.[108] Neuman, Cevdet Paşa'nın ilerlemeden anladığının "zamana ait bir mantık"a bağlı olmadığı değerlendirmesini yapar.

İngiliz mallarının simsarlığı görevini daha verimli olarak yerine getirmelerini, hem de tehlikeli bağımsızlık hayallerini kafalarından uzaklaştırmalarını sağlayacaktı. Demek ki batılı güçler için Osmanlı İmparatorluğu'nda reform, azınlıklara imtiyaz ve Türk-müslüman unsurun azınlıkta olduğu eyaletlerde bir ölçüde merkezden kopma (adem-i merkeziyet) demekti. Bu görüş özünde, Osmanlı bürokrasisinin merkeziyetçi teşebbüslerine karşıydı. Osmanlı devletinde ıslahat yapılmasından yana olan bu tutum, aynı zamanda, İngiliz siyasetinin, Osmanlı İmparatorluğu'nu Hıristiyan uyruklarının merkezden kopmacı eğilimlerine karşı ayakta tutma kararını, gene aynı İngiliz sisyasetinin çıkarlarına hizmet etmek amacıyla, daha bir süre önce uygarlığın barbarlığa karşı mücadelesi olarak gösterilmiş Yunan ayaklanmasıyla bir hayli şartlanmış bulunan kendi kamuoyu önünde savunurken, duyduğu bir çeşit zarureti de ifade etmekteydi. 1839 yılındna sonra Palmerston Lord Russel'a 'Bizim Osmanlı İmparatorluğunu ayakta tutma imkânımız' diye yazıyordu, 'bu ülkenin (İngiltere'nin) kamuoyuna bağlıdır ve bu kamuoyu Türk hükümeti reformlara razı olmadığı takdirde bizi desteklemeyecektir." Bkz. Stefanos Yerasimos, **Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye-Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na**, Babür Kuzucu (Trc.), Gözlem Yayınları, İstanbul 1975, s. 633-634.

[106] Suavi Aydın, **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Ankara: Gündoğan, 1993, s. 39-40.

[107] Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri**, s.222.

[108] Neumann, K. Christoph, **Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 147. Neuman'dan daha önce Türkçe literatürde meseleyi özetleyen bir makale için bkz. Harun Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", **Ahmet Cevdet Paşa 1823-1895**

Neumann'ın dediği gibi Ahmet Cevdet Paşa'ya göre "terakki" amaç olmamakla birlikte, "terakki" tabii bir şeydir. İnsanlar fıtraten kendilerine menfaat sağlayacak şeyleri temine, zarar verecek şeyleri de men etmeye meyillidirler. Toplumlar menfaatlerini temin edebilmek, mağduriyetlerden korunabilmek için devlet kurarlar. Bunun neticesinde ilimler ve sanayi artar, pek çok iş kolaylaşır böylece insanların ahlâklarında, davranışlarında, müktesabatlarında "kemallerini" sağlayacak şeylere ayıracakları vakit de artar ve medeniyette terakki gerçekleşir, demektedir. Maslahat ve kemal bağlamında meseleye yaklaşan Paşa'nın şu cümleleri terakki fikrini oturttuğu yeri görmek bakımından dikkate değerdir:

> *"Şöyle ki def'-i mazarrat ve celb-i menfaat dâiyesi insanda bir emr-i cibillî olup bazen bir maksadda bir nice kimselerin emel ve arzuları müttehid ve mezâhim oldukta başlı başlarına kalsalar yekdiğere gadretmek istediğinden ve bazen dahi bir maslahat-ı umûmiyede bir cem'iyet ile diğer cem'iyetin beyninde bittabi' münâza'at ve muhârebât vâki' olageldiğinden herkes hukûk-ı zâtiye ve umûmiyesini cânib-i hükûmete tevdî' ile onuGoriln hükm ü himmetine razı olarak levâzım-ı kemalât-ı insaniye tahsiline meydan-ı ferâgat bulurlar. Ve ol millet sınıf sınıf ayrılıp kimisi ziraat ve ticaret ve kimisi umûr-ı mülkiye ve askeriyede hizmet eder. Ve ulûm ve sanayi' kuvvetiyle yüz kişinin havâyic-i zaruriyesini on kişi hâsıl etmeye ve müddet-i medîde zarfında hâsıl olabilecek mevâdd az vakt zarfında husûle gelmeye başlayıp ol milletin evkâtı havâyic-i zaruriye tahsilinden fazla kalarak ve işbu fazla vakitler dahi hasâis-i kemaliye-yi insaniye tekmiline masrûf olarak levâzım-ı hadariyet ve medeniyet günden güne bu nisbet üzere müterakki olup gider. Ancak ol millette artık sâdelik ve sebükbârlık kalmayıp tecemmülât ve tekellüfât artarak ihtiyâcât çoğalır. Ve ona göre menâfi'-i zâtiye ve agrâz-ı şahsiye dahi tezâyüd ü terakki bulur. Ve gittikçe ol milletin idâresine su'ûbet gelerek hüsn-i idârenin husûl bulmasıyla devletin ilerilemesi ve milletin saâdet-i hâl kesb idebilmesi maharet ve vukûf-ı eshâbenin sarf-ı ihtimâm ü dikkatine mevkûf olur."*[109]

Görüldüğü üzere Paşa "terakki"yi insanın ihtiyaçlarının giderilmesi, insanî özelliklerin kemal seviyeye çıkarılması ve böylece medeniyette ilerlenmesi olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla onun düşünce dünyasında insanlığın bedeviyetten medeniyete, çizgisel bir biçimde tedrîcî ya da bir ihtilâl yoluyla terakki ettiğine dair herhangi bir imaya tesadüf edilmemektedir.

(Sempozyum 9-11 Haziran 1995), **Ahmet Cevdet Paşa: Vefatının 100. Yılı Armağanı içinde**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997 s. 67-77

[109] Ahmed Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet, Tertib-i Cedid**, C. 1, İstanbul, 1309, s. 16

Devletlere zamanla bir yorgunluk halinin gelmesinin tabii olduğunu, bazı tedbirler ve inkılâplarla bu sorunların çözülebileceğine de inanan Paşa[110], devletlerin insanlar gibi tabii bir ömürleri olduğunu söyler. Cevdet Paşa insanlık için umûmi bir terakkiden bahsetmemekle birlikte milletlerin kendi bünyelerinde ilkellikten medeniyete doğru bir süreç takip ettiklerinden bahseder. Hatta devletler için "terakki"nin tabii bir durum olduğunu, bunun için de zamanın gerekliliklerinin gözetilmesinin lüzumuna dikkat çeker:

> *"Her devlet ve milletin mürûr-ı zamân ile bedeviyetden hadariyet ve medeniyete nakli ve merâtib-i medeniyette terakkisi emr-i tabiî olup ancak her tavrda devlete bir türlü tedbîr olunmak ve her vaktin îcâbına göre davranmak lâzım gelmekle (...)"*[111]

Bunların yanı sıra Cevdet Paşa *Tarih-i Cevdet*'te Avrupa medeniyetinden bahsetmiş, ulûm ve sanayi bakımından gelişmişliğine dikkat çekmiş, müterakki bir medeniyet olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla "terakki"yi zenginlik, refah ve siyasî istikrar olarak anlamakta ve bu bakımdan müspet mânada kullanmaktadır.[112] Özetle denilebilir ki, *Tarih-i Cevdet*'in neşrinden az sonra kuruluşu gerçekleşen İttihad ve Terakki Cemiyeti mensuplarının terakki için talep ettikleri siyasî değişimlere Cevdet Paşa'nın fikir dünyasında tesadüf edilmez.

Pozitivist felsefenin tabiatta ve tarihte nizam ve ilerlemeyi birbiriyle irtibatlandırdığı, özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı münevverlerinin Auguste Comte felsefesini pek çok açıdan benimsediği[113], "Ordre et progrés/Düzen ve İlerleme" fikrinin, toplumun terakkisi için mutlak bir nizamın tesis edilmesi gerektiği yönündeki fikriyatın Osmanlı modernleşmesinde tesirli olduğu bilinen bir hakikattir.[114] Bernard Lewis, İttihad ve Terakki Cemiyeti kurucularının

---

[110] Ali Akyıldız, "Cevdet Paşa", **TDVİA**, C. 7, s. 443-450.
[111] Ahmed Cevdet, **Tarih-i Cevdet**, C. 1, 106.
[112] Neumann, s. 146.
[113] Meselâ Filibeli Ahmet Hilmi şunları söylemektedir: "Garb felsefesiyle az çok iştigal eden vatandaşlarımız, ekseriyetle bu iki üstaddan [Herbert Spencer ve Auguste Comte] birinin fikrine meyl ile iktifa edegelmişlerdir. Bu sebeple bir terâcim-i ahvâl hânesi açmayı ve mütefekkirînin efkar-ı siyasiyesini yazmakla beraber aralarında mukayeseler yapmayı faideli bulduk." bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, "Teracim-i Ahvâl, Esatize-i Felsefeden Auguste Comte ve Herbert Spencer", **Hikmet**, 14 Temmuz 1910/1 Temmuz 1326, sene: 1, S. 13, s. 6. Pozitivizm ve Auguste Comte'un üç hal kanununa dair genel bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, "Pozitivizm", **TDVİA**, C. 34, s. 335.
[114] Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi** içinde, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 214.

Aydınlanma Felsefesi'nden değil, 19. yüzyılın sosyal bilimlerinden, husûsen Comte ve onun positivist sosyolojisinden etkilendiklerini ileri sürer.[115] Lewis'ye göre Ahmet Rıza Comte'dan; Prens Sabahattin Le Play ve Demolins'ten; Ziya Gökalp de Emile Durkheim'den etkilenmiştir.[116] Zücher de, Jön Türklerin İttihat ve Terakki Cemiyeti etrafında toplandıklarını, Fransız Devrimi'nin getirdiği fikirleri savunduklarını söyler. İdeolojilerinin temellerini oluşturan 19. yüzyıl pozitivizminin Büchner'le temsil edilen materyalizm ve Gustave Le Bon'un felsefesi olduğuna dikkat çeken Zücher, bu bağlamda şiddete dayalı devrimci değişimi reddedettiklerini, *"kökü aydınlanmaya ve devrim ideallerine dayanan sekülarizm ve rasyonalizmi"* savunduklarına dikkat çeker.[117] Hilmi Ziya Ülken ise Cemiyet'in kurulmasından az önce Osmanlı idaresine muhalefetle sivrilen Yeni Osmanlılardan Şinasi, Münif Paşa, Ali Suavi ve Nâmık Kemal'in "aydınlanma, terakki fikirlerinin" önderleri olduğunu ifade etmektedir.[118] Biz burada önce İttihad ve Terakki Cemiyet'ine gidiş sürecinde Yeni Osmanlılar ve onların mühim şahsiyetlerinden Nâmık Kemal'e değineceğiz.

Yeni Osmanlıların terakki fikri öncelikle rasyonalite ile irtibatlıdır. Buna göre Allah'ın kâinata kanunlar koyduğunu, bunların akıl yoluyla bilinebileceğini, akılla vahiy arasında bu anlamda bir zıtlığın olamayacağını savunurlar. Onlara göre Avrupa, kanunlarını akla dayanarak yapmış, iyi-kötü, güzel-çirkini tespitte akla müracaat ettiği için terakki etmiş, müslümanlar ise dinden uzaklaşıp aklı kullanmadıkları için inhitât etmişlerdir.[119] İslâm'a ve onun ahlâk ilkelerine müracaat edildiği takdirde terakki edileceğini savunan aydınlar, dünyevî refah ve menfaatlerin tedarikini "terakki" olarak anlamaktadırlar. Dolayısıyla refah ve saâdet için, ahlâkı talep etmektedirler.[120]

Ayrıca Yeni Osmanlılar dönemi, İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin ismindeki "ittihâd"ın, ittihâd-ı İslâm fikrinin ilk kez gündeme geldiği ve üzerinde

[115] Osmanlı'ya Pozitivizm'in girişi ve tesirlerine dair bkz. Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,** İstanbul: İnsan Yayınları, 1986. Ayrıca bkz: Enes Kabakçı, "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın "Pozitivizm"i", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi, S: 28, 2014/1, s.27-58.
[116] Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000, s. 230-231.
[117] Erik J. Zürcher, **Bir Ulusun İnşası, Jön Türk Mirası**, Lütfi Yalçın (Trc.), Ankara: Akılçelen Kitapları, 2015, s. 378.
[118] Ülken, s. 64.
[119] Türköne, s. 131-134.
[120] Benzer bir değerlendirme için bkz. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 124.

çok tartışıldığı bir zaman dilimidir. Müslümanların Batı karşısındaki inkırâzlarının çaresi, yani terakki etmenin ittihâdı gerçekleştirebilmekte yattığına inanılmaktadır. Buna göre, İslâm dünyasının mazide sahip olduğu kuvvet ve kudreti yeniden temin edebilmesi ancak bir siyasî hâkimiyet altında toparlanmasına bağlıdır. Çünkü, Batı siyasî otoritesini politikalarıyla temin ederken, İslâm dünyası bunu asırlardır hilafet merkezli İslâm kardeşliği, birlikteliği ile sağlamıştır.[121]

İttihad-ı anâsır fikrini savunmakla birlikte, adı "İ Prodos (ilerleme)" olan ve Mason Yunan Locası'nın İstanbul'da 1868'te kurduğu kulübün üyesi Nâmık Kemal [122] Yeni Osmanlıların, İslâm'ın terakkiyle yani Batı medeniyetiyle çelişmediğini müdafaa eden en mühim ismidir. Bu bağlamda, tezin ilerleyen bölümlerinde geniş bir biçimde ele alacağımız, "İslâm mâni-i terakkidir" diyen Ernest Renan'a *Renan Müdafaanâmesi* adında ciddi bir reddiyeyle cevap vermiştir.

Nâmık Kemal, medeni toplumlar için inkırâzın olup olmadığını, sürekli bir terakkinin imkânına dair de bazı fikirler serdetmiştir.

> *"Cemiyet-i medeniye denilen şahs-ı manevî için sinn-i vukuf olamaz, onun hayat-ı sahîhası terakkidir, vukuf değil! Şahrâh-ı terakkide zamanın müsaid olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, teaffüne başlamış emvât arasında kalmakla beraberdir ki o halde bulunan cemiyet için bir zaman-ı bekâ mümkün olsa da hiç bir zaman emrâz-ı mühlikeden selâmet müyesser olamaz."*[123]

Yukarıdaki paragrafta da görüldüğü üzere Nâmık Kemal, medenî bir toplum için "terakki"nin durmayacağını, hayatın kendisinin "terakki" olduğunu ifade etmiştir. Şerif Mardin'in değerlendirmesiyle burada O, İbn Haldun'un devletlerin tarihi için öngördüğü "dairevî sistemini doğrusal bir akış içinde aşmaya çalışmıştır". Nâmık Kemal, "terakki"nin geri çevrilemez olduğuna inanmaktadır.[124]

---

[121] İttihad-ı İslâm fikrinin doğuşu ve etrafındaki tartışmalar için bkz. Türköne, 204-243.

[122] Iréne Mélikoff, "Türkiye'de Aydınlanma ve Bektaşiliğin Rolü", **Türkiye'de Aydınlanma Hareketi, Dünü Bugünü Sorunları** içinde, İstanbul: Adam Yayınları, 1997, s. 31. Yazarın aynı makalede, Nâmık Kemal'in Bektaşilerin savundukları fikriyatı, yani "hoşgörü, dinlerüstü oluş, ilerleme**,** ruhban karşıtlığı"nı benimsediğini ifade etmesi ilginçtir.

[123] Nâmık Kemal, **Osmanlı Tarihi**, İstanbul: Matbaa- i Ebüzziya, 1305 [1888], s. 6.

[124] Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, (Trc.) Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 355.

Nâmık Kemal gibi, Yeni Osmanlıların sürgünlerde yazdıkları, zaman içinde doğan bir başka genç nesil arasında yeni bir hareketin, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin zemini olur. 21 Mayıs 1889'da önce İttihad-ı Osmanî adıyla İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, İshak Sükûtî gibi isimler tarafındna kurulur. Ahmed Rıza da Paris'te pozitivistlerle teşrik-i mesaide bulunmuş, onların parolası olan "Ordre et Progrés"yi kurulan bu yeni cemiyetin de düsturu kabul edilmesini teklif ederek ismini "Union et Progrés/İttihad ve Terakki" şeklinde değiştirilmesini sağlamıştır. [125] Cemiyet, umûmiyetle "muhafazakârlık karşıtı" olarak ifade edilirken, uzun süre ulemâ tarafından idare edilen Mısır şubesinin yayınlarında "müceddidîn-i Osmaniyye" [126], bazı medreselilerce de "müceddidîn" [127] olarak tavsif edilmiştir. Bu adlandırmalar dönem itibarıyla Cemiyet'in, terakki ve yenilik arasında kurulan fikrî irtibatın temsilcisi olarak görüldüğünün işaretlerindendir.

Husûsen İttihad ve Terakki'nin kuruluş gayesi, Osmanlı'nın dağılmasını önlemek, Osmanlı tebasının birlikteliğinin istibdâtla değil, hürriyet, müsâvat ve uhuvvet gibi siyasî hakların verilmesiyle sağlamak, böylece terakkinin gerçekleştirmektir ki bu inanç tüm Jön Türkler nezdinde kabul görmüştür.

Genel olarak Jön Türklerin pozitivizm ve biyolojik materyalizmden, pozitif bilimlerdeki ilerleme sebebiyle insanlığın teolojik ve metafizik devirleri tamamlayıp pozitif evreye geçtiği, toplumların dahi pozitivist bir döneme girdiği felsefesinden etkilendikleri, özellikle 1905 öncesinde siyasî bir amaçtan ziyade toplumsal gelişmenin önünü tıkadığı için dinin yerine bilimi hâkim kılmayı hedefledikleri bilinmektedir. Ancak Jön Türklüğün her döneminde bu kavram içinde materyalistlerden ulemâya kadar pek çok kimse yer almıştır.[128]

Kuruluş gayesini *"Vatan ve milletin selâmet ve saâdeti"* olarak ifade eden Cemiyet, nizamnâmesinde maksadlarının ilki olarak,

> *"Her hususta sebeb-i muvaffakiyet olan ahlâk-ı hasene-i milliyeyi takviye, ulûm ve maarifet ve terakkiyât-ı medeniye-i hâzırayı, âdât-ı*

[125] Cemiyetin ismi üzerindeki anlaşmazlıklar için bkz. Şerif Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908**, s. 229.
[126] M. Şükrü Hanioğlu, "Jön Türkler", **TDVİA**, c. XXIII, s. 584.
[127] Msl. bkz. **İmamet ve Hilafet Risâlesi**, Kahire: Kanun-i Esasî Matbaası, 1316, s. 4. Metnin ve yazarının kim olduğuna dair bir değerlendirme için bkz.: İsmail Kara (Hzl.), **İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri-II**, İstanbul: Klasik Yay. 2002, s. 55-85.
[128] Hanioğlu, *Jön Türkler*, s. 584-587.

kavmiyye ve ihtiyacât-ı mevkiyemize tatbiken memâlik-i Osmaniye'de neşr u ta'mika çalışmak (...) Osmanlı anâsır-ı muhtelifesi arasında ihtisâsât-ı vatanperverâne ve insaniyetkârâneden mütevellid bir ittihâd-ı samimi vücuda getirerek vatanın terakki ve i'tilâsına…"

zikretmektedir. Nizamnâmeye göre, saltanat ve hilafeti muhafaza etmekle birlikte, hali hazırdaki istibdât idaresini meşrutiyete çevirmeye, Kanun-ı Esasî'yi uygulamaya, bunun için de "ıslahât-ı umûmiyeye" müracaat icap etmektedir.[129]

Mevcut müstebid iktidarın adalet, musâvaat ve hürriyet gibi insanlığın en temel haklarını ihlal ettiği, böylece bütün Osmanlıların terakkisine mani olduğu kanaatini savunan İttihad ve Terakki, o günkü medeniyetin Osmanlı bünyesine uygun bir şekilde alınıp, hilafet ve saltanatın da muhafaza edilip fakat meşrutî bir idareyle müstebidlikten kaçınarak, tebaa arasında da ittihâd sağlanmasıyla terakki yolunda çalışmak maksadında olduklarını iddia eder. Bu mânada Cemiyet'in ıslahçı bir değişim savunduğu, kadim unsurlardan vazgeçmediği, ama günün getirdiği medeniyet ne ise bunlara talip oldukları söylenebilir. Yani "terakki" onlar için, medeniyet, ittihâd ve meşrutî idaredir.

Bir toplumun devletin terakkisinin kanun-ı esasi ile olacağına duyulan inanç, tıpkı bilim gibi bu dönemde modernleşmenin temel kriterlerindendir. Yani sanayinin gelişmesi kadar anayasa savunusu da terakkinin olmazsa olmaz şartıdır. Aslında bu elbette terakkinin nasıl anlaşıldığıyla alâkalıdır. Yani Osmanlı aydını terakkiyi aynı zamanda ittihâd olarak tarif etmektedir. Buna göre ittihâdı yeniden sağlayabilmek yeni bir anayasayla mümkündür. Osmanlı'nın Batı karşısında dağılmasının önüne geçmek içerdeki unsurları "vatandaş" adı altında din-millet ayrımı olmadan bir vatanın bireyi olarak tarif etmeye dolayısıyla böylece terakkinin gerçekleşebileceğine duyulan inançla irtibatlıdır.[130]

Cemiyet teşekkül sebepleri olarak da şu hususları dile getirir:

"Amacımız düzenin sürdürülmesi için gerekli olduğuna inandığımız hânedanı devirmek değil, barış içinde zafere ulaşmasını dilediğimiz ilerleme (terakki) kavramını aşılamaktır. Mottomuz (ilkemiz) 'düzen ve ilerleme (intizâm ve terakki)'dir; şiddet yoluyla elde edilen imtiyazlar karşısında dehşet duyarız. Şu ya da bu eyelet için değil, bütün imparatorluk için, tek bir millet için değil, Musevî, Hıristiyan ve

[129], **Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti Nizamnâme-i Esasî**, Mısır, 1323, s. 3.
[130] Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 70-71.

müslüman bütün Osmanlılar için ıslahat istiyoruz. Meşrutiyet yolunda ilerlemek dileğindeyiz, ancak amacımızın Osmanlı unsurunu güçlendirmek ve kendi varoluş koşulllarına saygı beslemek şartıyla ilerlemek olduğunu kesinlikle bildiririz. Doğulu medeniyetimizin özelliğini korumaya ve bu nedenle, Batı'dan yalnızca bilimsel evriminin gerçekten hazmedilebilecek ve halkları hürriyet yolunda ilerletecek nitelikteki genel sonuçlarını almaya kararlıyız."[131]

Hatta onları bu yönde teşvik eden mason cemiyetlerinin[132] tesirleri, hürriyet ve terakki fikrinin Batı'da dahi devlet nezdinde kabulünün sağlanmasında masonların katkısının önemine vurgu yapan Ahmed Rıza, onlara olumlu yaklaşmış, meselâ bir mason dergisinde İttihad ve Terakki Partisi'nin kurulmasından sonra bir yazı yayınlamıştır. Dergi onu şöyle takdim etmiştir:

"Hümaniter ve Fransız yurtseverleri olarak Farmasonlar, Jön Türklerin tasarımlarının başarılı olmasını, 1876 Kanun-ı Esasî'sinin yeniden mer'iyete konulmasını ve bilhassa Rum ve Rus kışkırtmalarının Hristiyan dimağlarda filizlendirdikleri kindar duyguların yatışmasını, en azından yumuşamasını, bu durumun gerçekleşmesini arzuluyorlar (...) Biz de bunu istiyor ve bir sakınca görmüyoruz. Ahmed Rıza Bey dindaş ve vatandaşlarına anayasal düzeni kabul ettirmek için onlara içinde bulundukları mantık düzeyinden [İslâm dininin toplumsal içeriğinden yararlanarak] sesleniyor. Başarılı olursa, ki Türkiye'de yaşayan halkların menfaati ve cihan sulhu için bunu dilemek gerekir, muhtemelen her yerde görüldüğü üzere iki tane parti kurulacak ve gene her yerdeki gibi bu partilerden birisi, diğeri laik ve ilerlemeci ve büyük bir olasılıkla farmason olduğu sürece, dinî ve muhafazakâr olacak..."[133]

Doğrusu, Ahmed Rıza derginin bu ifadelerinden rahatsız olmamıştır. Ancak kendisine mason olması yönündeki teklifi reddetmiş, sebep olarak da masonların "tanrının ve ruhun ebediliği" ilkelerini kabul etmelerini göstermiştir. Zira ona göre bu prensipleri kabul etmek "düşünce özgürlüğünü ve ilerlemeyi (progrés)" engelleyecektir. Ona göre mutluluk üstadlara değil ancak adalet ve pozitif hakikate boyun eğmekle temin edilecektir.[134]

---

[131] 3 Aralık 1895 tarihli Meşveret'ten aktaran E. E. Ramsaur, **Jön Türkler ve 1908 İhtilâli**, Nuran Ülken (Trc.), İstanbul: Sander, 1972, s. 40-41. Kitap, Jön Türk hareketinin başlangıcı ve 1908'e kadarki süreci değerlendirmekte, kaynakların çok güvenilir olmamasına rağmen Jön Türklerle Masonluk ve Bektaşilik arasında ilginç yakınlıkların olduğuna dikkat çekildiğini zikretmektedir. Bkz. 122-152.

[132] Osmanlı'da masonik örgütün Tanzimat devri devlet adamları tarafından kurulduğuna dair bkz. Mardin, **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908**, s. 33, dpn. 12.

[133] Hanioğlu, *Jön Türklük*, s. 89.

[134] Hanioğlu, *Jön Türklük*, s 145-146..

İttihâd ve Terakki Cemiyeti'nin isim babası Ahmed Rıza'nın yine, 1895'te İstanbul'da bir akademinin tesisi için verdiği arîzada Sosyal Darwinizm ışığında cemiyetlerde terakkinin "kanun-ı tekâmül"le olacağını savunduğunu biliyoruz. Ona göre dünyada olup biten her şey "tabii kanun" olan "tedrîcî tebeddül ve terakki"ye tabidir. Bu nedenle devlet mekanizmalarının da bu kanuna tabi olarak tedrîcen terakki etmesi icap etmektedir. Kanun-ı tekâmül tabiatta da cemiyette de caridir.[135] Bu mânada belirtmeliyiz ki, Ahmet Rıza, Namık Kemal'den farklı olarak pozitivizm taraftarıdır. Ona göre istibdâtla terakki ve temeddün olmaz. Halkla sulh içinde bu gerçekleştirilmelidir. Bu nedenle Ermenilerin dahi isyanını haklı görür.[136]

İhtilalle değil halkla sulh içinde, toplumsal değişimlerin yapılması taraftarı olan Ahmet Rıza bu nedenle toplumsal gelişme için İslâm'ın çok uygun olduğunu düşünür.[137] Darwin ve Spencer'in pozitivizminden mülhem "terakki" için gerekli değişimlerin düzen/denge/ordre içinde, toplumu sarsmadan yapılması gerekiğini; bu noktada İslâm'ın terki ya da engellenmesinin dengeyi sarsacağını, aksine İslâm'dan bu değişmelerde yararlanılması gerektiğini savunur.[138]

Gustave Le Bon'un *Ruhu'l-Akvam* [Les lois psychologiques de I'Evolution des peuples] isimli eserinin mütercimi Abdullah Cevdet[139] de, bir toplumda terakkinin elitler eliyle gerçekleşebileceğini savunmuştur. Sosyal Darwinist Abdullah Cevdet[140] Darwinizm'in tabiatta cârî olduğunu, "tabii eleme"nin toplumlar için de geçerliliğini savunarak, "terakkiyât-ı milliyenin" toplum içindeki deha bakımından harika ve gayretli olanların çabasının neticesi olduğunu, savunur.[141] *" (...) ilim havasın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakki ve tekâmül etmesi lüzum-ı içtimâîsi bundandır"*[142] diyerek, Batı'daki bir terakki eserinin İslâm dünyasında kabul şartının İslâm'dan referans almasıdır, der. *"İslâmiyette çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp*

[135] Bkz. Hanioğlu, *Jön Türklük*, s. 51-52, 55-56.
[136] Erdem Sönmez, **Ahmed Rıza Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012, s. 77-78.
[137] Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 183.
[138] Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s.187
[139] Gustave Le Bon, *Ruhu'l-Akvam* [Les lois psychologiques de I'Evolution des peuples], Abdullah Cevdet (Trc.), Mısır: Matbaa-i İctihad, 1907, s. 308
[140] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, s. 181.
[141] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, s. 16-18.
[142] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, s. 129.

bulmak" gerektiğini savunur.[143] Bu mânada Şükrü Hanioğlu, Abdullah Cevdet'in *"İslâm dininden bir toplumsal ilerleme aracı olarak"* ve *"iktidar değişikliği ve meşruti idarenin imparatorluktan yeniden kurulması"* yolunda yararlandığını ifade etmiştir.[144]

Rasyonalitenin en büyük kazanımı teknik-teknolojidir diyen Abdullah Cevdet, Batı'nın bu yolda insnaoğlunun hayatını kolaylaştıracak pek çok yeniliğe imza attığını söyler. İslâm dünyasının terakkisi de bunları temin etmeye bağlıdır: *"Şark ahalisi şimdiden sonra icad ve ihtirâ etmeğe muhtac değil ve seyl-i terakkiyi takib etmekten başka yapacakları bir iş yok"*tur,[145] der. Batı'nın ortaya koyduğu teknik-teknolojiyi almakta İslâm açısından bir sakınca olmadığını zira bunun geçmişte Endülüs örneğinde de yaşandığını, dolayısıyla İslâm'ın "toplumda itici bir güç olması"ndan yararlanmak gerektiğini savunur.[146] Ayrıca o *"inkılâb eğer sevk-i tabii ile tedrîcî olursa hüsn-i netice verir"* diyerek toplumun terakkisi için yapılacak değişimlerin, inkılâpların tedrîcen olması gerektiğine inanır.[147]

1314/1895'te Schiller'den tercüme ettiği Guillaume Tell'e yazdığı önsözde ise, istibdât altındaki insanların aslında hal diliyle *"istikbal, insâniyet, hürriyet, musâvat, terakki"* istediklerini, halkın hür yaşayamadığını bunun için bir "tesis ve ihya" icap ettiğini, tam da burada üç sorunun gündeme geldiğini ifade eder: *"Neyi tesis ve ihya etmek? Nerede tesis ve ihya etmek? Nasıl tesis ve ihya etmek?"* Bu soruların cevapları şöyle gelir hemen akabinde: *" Ahaliyi tesis ve ihya etmek. Saha-i terakkide tesis ve ihya etmek. Ziya-yı ilm u fazilet ile tesis ve ihya etmek."*[148]

Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerin geliştirdiği, devletin inkırâza uğradığı, toplumun inhitât ettiği bunun en büyük sebebinin de istibdât olduğu, bu döngüden çıkabilmek için akl, dolayısıyla ferde hürriyetinin verilmesi gerektiği ancak bu

---

[143] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, s. 130-131.
[144] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, 141.
[145] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet*, s. 185.
[146] Hanioğlu burda Abdullah Cevdet'in Biyolojik Materyalizm'in toplumda benimsetilmesi noktasında İslâm'dan yararlanılacağı gibi Batılılaşma hususunda da İslâm'dan yararlanılabileceğini savunduğunu dile getirmektedir. bkz. Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, s. 193.
[147] Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, s. 285.
[148] Johann Friedrich von Schiller, **Guillaume Tel**, Abdullah Cevdet (Trc.), Kahire: Costagliola Matbaası, 1314/1895, s. 3, 8. Tercüme ve tesirleri için bkz. Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, s. 179.

takdirde "terakki"nin gerçekleşeceği inancı, nihayet II. Meşrutiyet'in ilânını, Kanun-ı Esasî'yi doğurmuştur. Şöyle denmektedir:

> *"(...) şekl-i idare-i hükümetin kifâyetsizliği bedâhet derecesine vardığından ve bizim aksa-yı maksadımız mülk u milletimizin servet-i tabiiyye ve kabiliyet-i fıtriyesinden şimdiye kadar hakkıyla istifadeye mümânaat eden esbâbın izalesiyle sunuf-ı tebaanın tarik-i terakkiyâtta müttehiden ve müteâvenen ilerulemeleri kaziyye-i hayriyesinden ibaret bulunduğundan bu maksada vusul için hükümetçe bir kaide-i sâlime ve muntazamanın ittihâzı iktizâ edup..."*[149]

Kanun-ı Esasî'nin girişinde yer alan bu satırlar, II. Meşrutiyet'in ilânıyla terakki yolunda nelerin hedeflendiğini göstermektedir. II. Meşrutiyet devrinde görülen ilerlemeci değişim taleplerinin en büyük hususiyeti ferdî-içtimâî yapı için önerilenlerdir. Terakkinin askerî değişimlerle gerçekleşeceği fikri, yerini ferd ve cemiyette gerçekleştirilecek değişimlere duyulan inanca bırakmıştır. Tanzimat düşünürleri "bu devlet nasıl olur da bu hale gelir, gelmiştir?" sorusuna cevap ararken II. Meşrutiyet'te "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuyla birlikte beka ve terakki özdeşleştirilmiştir.[150]

1.2. Tabiat Felsefesinden Tekâmül Felsefesine Terakki

Buraya kadar, "progrés"nin karşılığı olarak terakkinin Türkçe literatürde hangi anlamlarda kullanıldığı özetlendi; husûsen Tanzimat sonrasında Batı'da, Aydınlanma, Pozitivizm, Rasyonalizm ve Darwinizm felsefeleri çerçevesinde şekillenen "progrés" fikrinin hangi unsurlarının son dönem Türk düşüncesine ne yolla intikal ettiği, "terakki" olarak tercüme edildikten sonra kavramsallaşma süreci ve Tanzimat neslinin hangi meseleleri açıklamak için bu kavrama müracaat ettikleri, temel meseleler bağlamında ortaya konuldu. Bu kısımda ise artık "terakki" kavramının, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra felsefî bir problem olarak, biyolojik hayattaki değişimler ve onların kanunlarını açıklama iddiasında olan Darwin, Lamarck ve Spencer'in bu kanunları içtimâî hayatın ilerlemesinde de gözlendiğini savundukları social evolution/sosyal evrim/içtimâî terakki

[149] **Kanun-ı Esasî**, İstanbul: *Karabet Matbaası*, 1324, s. 2-3.
[150] Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 129'da Tanzimat'ın değişim taleplerinden farklı olarak Jön Türklerle birlikte radikal eğilimler olduğunu zikretmektedir.

felsefesiyle irtibatlarını, kâinatın, insanlığın yani tarihin ilerlemesi fikrini ele alacağız.

Biyolojik evrim yani canlıların hayatındaki değişim, Tanzimat'tan itibaren Türkçeye "Tekâmül nazariyesi/tekâmül" olarak tercüme edilmiş, Darwin'in biyolojik materyalizmini sosyolojiye, cemiyet hayatının süreçlerini izaha taşıyan husûsen Spencer'in felsefesi için ise "tekâmül felsefesi" ya da "içtimâî terakki" tâbiri kullanılmıştır. Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* başlıklı eserinde materyalizmin Osmanlı dünyasınaya girişini, Sosyal Darwinizm'in "en iyinin hayatta kalması" ve "hayatta kalmak için mücadele" ilkelerinin Osmanlı Batılılaşması'na yansımalarını ele almıştır. Biz tezimizin bu kısmında, bahis mevzuu eserden farklı olarak, Sosyal Darwinizm'in yani tekâmül nazariyesinin, terakki ile irtibatını, cemiyetlerin ve insanlığın mükemmelleşmesinin, terakkisinin nasıl cereyan ettiğini vurgulayacağız. Osmanlı aydınının terakki dediğinde anladığı şeyin, tıpkı biyolojik evrimde olduğu gibi, verâset, istihâle, ıstıfâ, hayat mücadelesi gibi kanunlarla, tedrîcen basitten karmaşığa, yeniye ve daha mükemmele doğru geçirdiği değişim olduğunu anlatacağız. Bu bağlamda Meşrutiyet literatürüne muvafık bir biçimde, Batı felsefesindeki "evolution/biyolojik evrim" kavramının içeriğinden bahsettiğimizde "tekâmül nazariyesi", bu nazariyenin toplumların evrimi, ilerlemesi için kullanıldığında "tekâmül kanunu" ve "içtimâî terakki" tâbirlerini kullanacağız.

Elbette terakki kavramının pek çok meseleyle irtibatı vardır. Biz burada öncelikle Osmanlı modernleşmesinin değişim taleplerinde ve faaliyetlerinde hareket etme biçiminin de bir tür açıklaması olan tekâmül nazariyesi ile terakkinin irtibatlarını ele alacağız. Zira Hilmi Ziya Ülken'in de işaret ettiği gibi Meşrutiyet devrinde, "Tanzimatçılar gibi yalnız medeniyetçilik ve terakki fikri ile işin halledilebileceğine inanılmıyordu. Beklenen siyasî değişmeden daha derinlere, toplumun yapısına inmek gerekiyordu." [151] Bunun için de toplumlardaki değişimlerin kanunlarını tespit edip buna göre tedbir alınması gerekiyordu. İşte bu bölümde, sonraki bölümlerde toplumsal değişimin, amelî olarak terakki ekseninde nasıl yapılacağına geçmeden, meselenin felsefî cephelerini ortaya koyacağız. Bu

[151] Ülken, s. 160.

bağlamda terakki ve tekâmül meselesini felsefe ve sosyoloji ilimleri çerçevesinde ele alan metinlere müracaat edeceğiz. Öncelikle Batı felsefe tarihinde "progrés"nin Aydınlanma ve sonrasında nasıl anlaşıldığını özetleyeceğiz. Bu bağlamda Meşrutiyet aydını için "terakki"nin bütün varlıklarda ve insanda gözlenen tedrîcî bir yenilenme olduğuna dikkat çekeceğiz. Bu değişim esnasında tabiatta mevcudiyeti kabul edilen kanunların benzerlerinin insanlık ve toplumların terakkisinde de geçerliliğini savunan filozofların, husûsen Herbert Spencer'in görüşlerini yine onun Türkçedeki Meşrutiyet devri tercümeleri üzerinden değerlendireceğiz.

1.2.1. Kâinatın Tarihi Olarak Terakki

Tanzimat dönemi gibi ve fakat çok daha belirginlik kazanmış olarak Meşrutiyet devrindeki terakki fikri Aydınlanma filozoflarının savunduğu "progréss" fikrinden bazı noktalarda ayrılıp daha çok geç Aydınlanmacılık ve Pozitivizm'in tesirindedir. Tabiatla toplumun ve tarihin aynı kanunlara tâbi olduğu artık yaygın bir kanaattir. *"Terakkiyât-ı insaniyet bir kanûn-ı hayat ise"*[152] tarihle tabiatın yasaları aynıdır.[153]

İlerleme 17. yüzyılda bilimsel gelişmeleri ifade ederken, 18. yüzyılda artık tabiatla birlikte, insan ve tarihi de kapsayan bir muhtevaya bürünmüş, aklın hem insanın hem tabiatın kanunlarını keşfedebileceği savunulmuş, 19. yüzyılda ise bu kanunların, tabiat bilimlerindeki ilerlemelerin, tarih ve insan bilimlerine de tatbik edileceği/edilmesi gerektiği inancı yerleşmişti. Buna göre, insanlığın nesilden, nesile, tedrîcen mükemmellik ve saâdetini tarih boyunca temin eden kanun/lar vardır. İnsanoğlunun bu mükemmelleşme süreci, genel olarak bilimsel bilginin, sanayi ve teknolojinin ilerlemesi ve artmasıyla özdeşleştirilir. Bu bakış açısına göre eskilerden itibaren yapılan icadlar, keşifler aracılığıyla bilgi artmıştır. Böylece modern dönemde ilerleme tabiata dair bilginin elde edilmesi, tabiat bilgisinin artması, ilerlemesi anlamına "progréss" olarak ifade edilmiş, tabiat

[152] Catalani, "Tekâmül Nazariyesi ve Münasebat-ı Beynelmilel Telakkisi Üzerindeki Tesiratı-8", Ahmed Salahaddin (Trc.), **Tetebbuat-ı Siyasiyye, Külliyât-Hukuk-ı Siyasiyyat-III içinde**, İstanbul: Araks Matbaası, 1327, s. 157-158.

[153] Msl. bkz. Ahmed Refik, **Resimli ve Haritalı Tarih-i Umumî- I (Bütün Mekatib-i Sultaniye ve İ'dadiye ve Darülmuallimîn Sınıflarına)**, Kütüphane-i İslâm ve Askerî, 1328, s. 14.

bilgisi arttıkça tabiatın kontrolü mümkün olacak, ilerleme ziyadeleşecektir, denilmiştir.[154] Bilim ve teknik siyasal ve ahlâkî ilerlemenin de esasıdır, çünkü insan bu sahalarda elde ettiği gelişmelerle daha mutlu olmaya devam edecek, hayat mücadelesi ve en iyi olanın hayatta kalması fikri tabiata hükmedebilme gücünü pekiştirecek, böylece toplumlar basit (iptidâî) bir hayattan medeniyet seviyesine ilerleyeceklerdir.[155]

Burada işaret edilmesi gereken mühim bir nokta var: Modern dönemden önce kanunlar dinî, ahlâkî ve siyasî niteliktedir. Bu kanunlar, âmirdir. Nitekim kanun koyucu ilahî irade olduğu için ona itaat zaruridir. İnsan da, tabiat da Allah'ın yeryüzüne koyduğu kanunlara, emirlere tabii olarak uymaktadır. Diğer bütün siyasî, ahlâki kanunlar da bu kanunlardan neşet etmiştir. Ancak 16. ve 17. yüzyılın bilimsel keşif ve gelişmelerinden sonra fizik bilimlerin doğurduğu yeni bir kanun (tabiat kanunu) anlayışı ortaya çıkmış, bu kanunlar zamanla ilahî olanın yerini almıştır.[156]

Batı'da Aydınlanma dönemi ile tabiatın bilinemezliğinin çözüldüğü, burada işleyen kanunların keşfedilebilir olduğu fikri ivme kazanmış, 19. asra gelindiğinde bu kanunların insan ve toplum bilimlerinde de geçerli olabileceği inancı tarihin tabiata indirgenmesiyle neticelenmiştir.[157] Tabiatta işleyen sürecin kanunları önceden bilindiği takdirde ona mahkûm olmak yerine tahakküm edebilme gücüne sahip olacağını düşünen modern insan, aynı gücü insanlar ve toplumlar üzerinde kazanabilmek bakımından, tabiat kanunlarını insan ilişkilerine de tatbik etmeyi esas saymıştır. Aslında bu bir yandan da "evrenselcilik" fikrinin neticesidir. Bu fikrin temel özelliği şudur: "İnsan davranışı, keşfedilebilecek ve doğrulanabilir form içinde açık seçik ifade edilebilecek, ayrıca her zaman ve mekana uygulanabilecek genel yasalara tabidir."[158]

Meselâ Aydınlanma filozofu Voltaire tabiat bilimlerinde olduğu gibi tarihte de tek tek olayları birbirine bağlayan yasalar aranmalıdır, derken[159], 19.

---

[154] Koselleck, s. 49; Bu fikri tartışan bir başka eser için bkz. Burry, s. 104, 174-175, 191;
[155] Paolo Rossi, **Gemi Batıyor Seyreden Yok: İlerleme Fikri**, Durdu Kundakçı (trc.), Ankara: Dost Kitabevi, 2002, s. 92.
[156] Taner Timur, **Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi**, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 78.
[157] R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, Kurtuluş Dinçer (Trc.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996, s. 166.
[158] Immanuel Wallerstein, **Jeoplolitik ve Jeokültür**, Mustafa Özel (Trc.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1993, s. 309.
[159] Bury, s. 152.

yüzyıla damgasını vuran onun bu anlayışı Marx'ta zorunluluk kavramına dayalı diyalektik matertyalizm, Comte'da bilimsellik ve pozitivizm olarak tezahür etmiş, böylece hayatın mekanik ve determinist idrak ve izahının yolu açılmıştır. Tabiat için değişmez kanunların mevcudiyetinin kabulü, toplumların da bir organizma gibi bu kanunlara tâbi olabileceği ve dolayısıyla değişmez, sabit bu kanunların bilinmesi durumunda toplumların iç ve dış işleyişine çeki düzen verilebileceği fikrini savunan Saint Simon, toplumların ancak önceden kontrol edilebilir bir nizam içinde ilerleyebileceğini savunmuştur.[160] Comte'un Pozitivist felsefesine göre de "ilerleme düzenin gelişmesidir".[161] Bu mânada Comte tarihe de toplumlara da determinist bir açıdan bakarak, meseleleri kanunlar çerçevesinde açıklama taraftarıdır.[162]

Bundan sonra yapılması gereken bu kanuna muvafık, kaynağını bilimden alan bir toplum düzeni kurmaktır. Aydınlanma felsefesinin açtığı bu yol, dünyada bir cennet idealine ulaşılabileceği inancını pekiştirmiştir. Artık, yeryüzü ve insanın değişmeden sabit bir şekilde bulunduğu fikri, pozitif bilimlerde başlayan keşiflerle kâinatta pek çok şeyin değiştiğinin anlaşılmasıyla, sarsılmıştır. Buna göre yeryüzündeki her canlı, hayat mücadelesi, tabii seçilim, verâset gibi tesirlerle tedrîcî bir tekâmülle değişime uğramaktadır. Lamarck, Darwin[163] ve Spencer'in savunduğu bu felsefeler neticesinde istikrar ve muhafazakârlık fikri yerini değişime/istihâleye bırakmıştır. Darwinizm'in kavramları, insan topluluklarının gelişmesi, devamlılığı ya da kültürlerin menşei ve ilerlemesi gibi alanlara taşınmıştır. Antropologlar, psikologlar, sosyologlar, ahlâk, hukuk ve siyaset tarihçileri evrimci söylemler geliştirmişlerdir. Evrim teorisinin genişleyen alanı zaman içinde evrenin var oluşuyla ilgili bütüncül spekülasyonların doğmasına da sebep olmuş, tarihte aşamalar aracılığı ile, insan soyunun mükemmelliğinin ve mutluluğunu hedefleyen bir kanun, bir nizam olduğu inancı pekişmiştir.

Meşrutiyet aydını üzerinde de, Lamarck, Darwin, Haeckel ve Büchner'in ciddi tesirleri olduğuna daha önce dikkat çekmiştik. Bu bağlamda, Meşrutiyet

---

[160] Bury, s. 284.
[161] Auguste Comte, **Pozitivizm İlmihali**, Peyami Erman (Trc.), İstanbul: MEB, 1986, s. 184.
[162] Mustafa Şekip, s. 125; Burry, s. 302.
[163] Tabii rekabet ve ıstıfâ kanunlarının bütün organizmalarda değişimin sebebi olduğu, böylece değişimlerin takdir-i ilâhî değil de "maddî muhitlerin icabı" gerçekleştiğine dair Darwin'in transformizm felsefesine dair görüşleri için bkz. Mustafa Şekip, s. 131-132.

devri aydınlarından Subhi Edhem ve Memduh Süleyman daha çok biyolojik evrimle alâkalı eserler vermiş, evrim felsefesini Lamarck tesirinde anlatmışlardır.[164] Baha Tevfik[165] ve Ahmed Nebil, Ludwig Büchner'in 1855'te yazdığı *Madde ve Kuvvet*'i [Karft und Stoff] [166], Ernest Haeckel'in 1892'de telif ettiği *Vahdet-i Mevcut- Bir Tabiat Âliminin Dini [Der Monismus]* 1911'de tercüme etmişlerdir. Hilmi Ziya Ülken, Baha Tevfik'in bu tercümeyle, vahdet-i vücud anlayışına karşı "tanrısız pan-naturisme" fikrini kamuoyuna duyurmayı hedeflediğinden bahseder.[167]

Haeckel eserinde özellikle hayat, kâinat ve insanı evrimci yaklaşımla ele almaktadır.[168] Doğal ayıklanma nazariyesini Darwinci tarzda kabul eden Haeckel, hayatta kalmak için mücadele şarttır der ve "evrensel tarih"i doğal ayıklanma ile izah eder. Ona göre Darwinizm insanlara ahlâkî ve siyasî faaliyetlerinde tabiatın yol gösterici olduğunu ispatlayan bir felsefedir. İnsan hayatını tanzim edecek müesseseler tabiat kanunlarına uygun olarak tanzim edilmelidir. Zira insanın tabiatta hüküm süren "doğal ayıklanma" gibi kanunların dışına çıkması mümkün değildir. Haeckel'in ilerlemenin tabii bir kanun oluşu, hayat ve gelişmenin ancak bu kanunla mümkün olacağına dair ortaya koyduğu felsefesinde, bütün canlılar ilkel hayat formlarından çıkıp zaman içinde iyiye doğru ilerler. Akıl, ahlâk ve din evrim neticesinde bugünkü haline ulaşmış, din ise ilk çağlara ait bir durum olarak bugün devrini tamamlamıştır. İnsan aklı geliştikçe dine ihtiyaç duymayacak seviyeye çıkmıştır. Ayrıca fizikî ve zihnî gelişmişliğin biyolojik olarak belirlendiğini, bunu değiştirmenin mümkün olmadığını savunur. Ona göre insanın sahip olduğu maddi manevî her şey evrimin neticesidir. İnsanın sahip olduğu akıl, ahlâk, din gibi özellikleri tedrîcî bir tekâmülün neticesidir. İnsan zaman içinde kazandığı karakterini verâsetle sonraki nesillere aktarmaktadır. İnsanla hayvan

---

[164] Doğan, s. 178-204.

[165] Baha Tevfik ve görüşleri hakkında bkz. Abdullah Uçman, "Bahâ Tevfik", **TDVİA**, C. 4, s. 452-453.

[166] Baha Tevfik, **Madde ve Kuvvet (I-II)**, Ahmed Nebil (Tr.), İstanbul, ts. Bu tercümeyle alâkalı literatürde ciddi tartışmalar olmuş, hakkında reddiyeler yazılmıştır. Harpûtîzâde Mustafa Efendi'nin **Red ve İsbat** (İstanbul 1330) adlı kitabıdır. Bu kitap Madde ve Kuvvet'in birinci cildine yazılmış bir reddiyedir. İsmâil Ferid'in **İbtâl-i Mezheb-i Maddiyyûn** (İzmir 1312), Şehbenderzâde Ahmed Hilmi'nin **Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti** (İstanbul 1332) ve İsmail Fenni'nin **Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli**'dir (İstanbul 1928).

[167] Ülken, s. 246.

[168] Rıza Bağcı, **Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma**, İzmir: Kaynak Yayınları, 1996, s. 187-189.

arasında kesin bir çizgi olmadığını savunan Haeckel, onları birbirinden zamanla ayıran insanın tekâmülle ulaştığı bilimsel bilgidir ki bu aynı zamanda medeni toplumların bir özelliğidir.[169] Haeckel'in eserine Ömer Faruki tarafından yazılan bir reddiye ve buna cevaplar kaleme alan Ahmed Hamdi Akseki'nin ilk insan ve onun mükemmel olup olmadığı meselesini de ikinci bölümde ele alacağız.

Darwinizm'in, Sosyal Darwinizm'e dönüşmesi, Comte'un sosyal pozitivizmindeki ilerleme kavramının evrim felsefesiyle birleşmesi, tabiat bilimleri aracılığıyla ortaya konulan evrimin sadece inorganik ve organik varlıklar için değil insanlık tarihi için de geçerli olduğu, husûsen Herbert Spencer'in biyolojik evrim felsefesini hayatın her alanına teşmil etmesi ve bunu değişmez bir yasa olarak kabul etmesi, Meşrutiyet literatüründe "tekâmül felsefesi, tekâmül kanunu ya da tekâmül nazariyesi" olarak ifade edilmektedir.[170]

Hilmi Ziya Ülken'in "Gelenekçi İslâmcı" olarak isimlendirdiği [171] Babanzâde Ahmed Naim'in Paul Janet'nin *Principes de Métaphysique et de Psychologie* [Mabadettabia ve Mebâdî-i İlmü'n-Nefs] isimli eserinden yaptığı tercümede [172] "tekâmüliye/evolutionnisme" felsefesi için dipnotta şöyle demektedir:

> *"Evolution'ın asıl mânası inkişâftır. Fakat bu inkişâf ale'l-ekser tedrîcen tekâmül mânasını da mutazammın olduğu için 'tekâmül' ile tercümesi galebe etmiştir. Tekâmülün iki asır evvelki mânası başka idi. O zamanlarda tekâmüliye mezhebine salik olanlar hayvan nutfelerindeki huveynâtın, kemalini tekâmül ede ede hayvan-ı kâmile inkılâb ettiğini itikat ederlerdi. Bugün ise ekser ilm-i hayat ulemâsının mezhebi yine inkişâf ve tekâmül mezhebi olmakla beraber nüsha-i suğra ile nüsha-i kübra nazariyesine artık kâil olmadıkları için mezheplerine 'istihâle mezhebi/transformisme' namını veriyorlar."*

---

[169] Doğan, s. 223-226.

[170] Meselâ Comte ve Spencer'den bahseden, Spencer'in felsefesini "tekâmül-i tabii felsefesi" ismiyle anan bir makale için bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, "Esatize-i Felsefeden Auguste Comte ve Herbert Spencer", **Hikmet**, 14 Temmuz 1910, S. 13, s. 5-6.

[171] Ülken'in **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** kitabında Babanzâde'nin adı neredeyse yok gibidir ve tabii olarak İsmail Kara bu meseleye dikkat çeker. Bkz. İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 122.

[172] Tercümeden bahseden bir metin için bkz.: Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, s. 70. Bahis mevzu eseri, Darülfünûn'da Mâbade't-tabia yani metafizik ders kitabı olarak okutan Babanzâde'yi bu tercihinden ötürü talebesi Niyazi Berkes tenkit eder. Onun "Fransız papaz yobaz bir Katolik"in eserini okutmaktaki ısrarını "Tanrı varlığını bütün delillerle isbat etmekte oluşu"na bağlar, bu durumdan rahatsızlığını ifade ederek. Bkz. Kara, "Felsefe ve Tefelsüf: Türkiye'de Felsefenin Dili Niçin Yok?", **Bir Felsefe Dili Kurmak içinde**, s. 139-140.

Burdan sonra Larousse ansiklopedisinden nakil yapan Babanzâde, kâinattaki her şeyin tedrîcen basit, ibtidâî bir halden tekâmül ede ede kemale ulaşması şeklinde özetlenebilecek bu nazariyenin, Turgot, Condorcet, Kant, Laplace, Lamarck ve Darwin tarafından her ilim sahasına tatbik edildiğini ama esas Herbert Spencer'le, hem fizik hem mâna âleminde her tür hadisenin istihâle kabiliyetinde olduğunu ispata çalışıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Babanzâde Sepncer'e göre tekâmülün, "*mütecânisten/homogéne [hemcins, türdeş], mütegâyire/héetérogéne [türdeş olmayan], basitten muhtelâta doğru zaruri olarak devam eden bir farklılaşma ve tekemmül sayesinde intikal/transition"* olduğunu söylemektedir.[173]

Spencer'in bu terakki yorumu, "tekâmül felsefesi (evolutionist philosophy)" olarak literatürde ifade edilmiş, tesirleri pek çok sahaya sirâyet etmiştir. Bu anlamda Spencer'in terakki fikrini derli toplu anlatan ilk tercümelerden birini yayınlayan nâşirin şu satırları devrin havasını çok iyi yansıtmaktadır:

> *"Yalnız hayat-ı beşeriyede değil, bütün hayat-ı kâinatta her dem cârî ve hükümran olan bir hadise vardır ki, o da terakki ve tekâmüldür. Son seneler zarfında cihet-i maddiye ve maneviyesi yekdiğerine merbûten yürüyen bu hadise-i esâsiye-i kâinat, en derin düşünceli ulemânın nazar-ı dikkatini celbetmiş ve layık olduğu dikkat ve derinlikle tetkik ve tefehhus edilmiş olduğu halde henüz memleketimizde "kuru bir lafz-ı terakki"nin bile mâna ve medlûlü maalesef derk u müşâhede olunamamıştır. Binaenaleyh bütün cihân-ı medeniyet mütefekkirlerinin ser-tâcı olan meşhur Herbert Spencer'in Terakki adlı eserini lisanımıza tercüme ederek tab' etmeyi önümüzde uzanıp giden süllem-i terakkiyâtın ilk kademesi addeyledik. Terakki[nin] ne demek olduğu anlamadan terakkiy[l]e uğraşmak hatasının netâyic-i elem-âlûdu sinîn-i maziyemizi siyah bir sütre ile gölgelendirmiyor mu?"*[174]

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Spencer daha Tanzimat'tan itibaren Türk aydını tarafından bilinmekte ve önemsenmektedir. Meşrutiyet'le birlikte fikirleri daha çok yaygınlık kazanmış görünmektedir. Materyalist Büchner ve

---

[173] Ahmed Naim [Babanzâde], "Üçüncü Ders: Felsefeden Mısdak", **Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası**, C. 1, S. 5, 1333, s. 510-511'den Aktaran: Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak**, s. 296-297.

[174] Herbert Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, İbrahim Aşkî (Trc.), Dersaâdet: Ali Şükrü Matbaası, 1335/1919, s. 2. Eser H. Spencer, "Progress, Its Laws and Cause", **Essays: Scientific, Political and Speculative** içinde, London (3 cilt 1891), C. 1'deki makalenin Türkçeye Bahriye hocalarından İbrahim Aşki [Tanık] tarafından tercümesidir.

Haeckel'in fikirleri çoğunlukla felsefe neşriyatlarında, felsefeciler ve çoğunluğun pozitivist olarak tanımladığı aydınlar tarafından dile getirilmektedir. Bununla paralel, medreselilerin, hocaların ve mutasavvıfların da Sosyal Darwinizm'le alâkadar olduğu, tekâmül nazariyesinin kanunlarının siyasî ve içtimâî sahada müşahede edildiğine dair kanaat sahibi oldukları ve bu bağlamda özellikle Herbert Spencer'e çokça atıfta bulundukları zikre değerdir. Spencer'e yönelik bu müspet yaklaşımın arkasında, onun evrimin kâinatın kanunu olmasını söylemesinin yanı sıra, bilimin dinin yerine geçemeyeceğini savunması, daha doğrusu kâinattaki tüm bu süreçleri idare eden kudretin ne olduğunun bilinemeyeceğin[175] söylemesi yatmaktadır. Osmanlı düşünce dünyasına Materyalizm ve Darwinizm'in girişi Alman ekolüyle olmakla birlikte[176] sonrasındaki yansımaların Spencer üzerinden olduğunu söylemek mümkündür. Meselenin İslâm ve müslümanlarla alâkalı değerlendirmelerine üçüncü bölümde yer vereceğiz. Ancak burada da Spencer'in kendi eserlerine müracaat etmeye geçmeden önce, çarpıcı bir örnek olması bakımından bir mahkeme reisinin, bir bürokratın meseleyi nasıl tahlil ettiğine işaret etmeyi uygun gördük. Buna göre, Bursalı Mehmed Tahir Bey'in belirttiğine göre *Tatbiku'd-Diyâneti'l-İslâmiyye Ale'n-Nevâmisi'l-Medeniyye* isimli eserin genişletilmiş tercümesi olan,[177] Ömer Lütfi'nin *en-Namusu'l-Akvâm*'ında,

> *"İdare-i şuûn-ı beşeriyede dahl-i tâmmı olan o kavânin-i tabiiyenin mevcud bulunduğunu Avrupa'da bidâyeten hissedenler A. Comte, H. Spencer gibi hükemâ-yı müteahhirindir. Bunlar gördüler ki nev'-i ben-i beşer hilkati gayet muntazam bir silsile-i terakkiye merbuttur. Heyet-i insâniye o terakkiyât-ı maddiye silsilesinden vechen mine'l-vücuh tahallüf edip ayrılamaz. Evân-ı hayatta tesadüf edilen bilcümle akabât ve müşkilât mebâhis-i sâbıkada söylediğimiz üzere tarîk-i temeddünü sedd u bend edecek avâik ve hâilat değil bilakis terakkiyât-ı mütederriceye hizmet eyleyecek bevâis ve sâikattır. Binaenaleyh felâsifenin vaz' ettiği bir kâide-i hikmet haddizâtında ne kadar âli ve sâmî olur ise olsun, hîn-i vaz'ında kâinat üzerinde câri olan kavânîn-i sâbiteye ve hassaten kanûn-ı tederrüce riâyet edilmemiş ise o kâide-i hikmet muktezâsıyla 'tabakât-ı beşeriyenin dahil oldukları edvâr-ı muhtelifenin kâffesinde' âmil olmak dâire-i imkân hâricîinde bulunur."*[178]

[175] Spencer'in din ve bilim ilşkisi ve bilinemezlikle alâkalı görüşleri için Derey, s. 5-6.
[176] Bu kanaat için bkz. Doğan, s. 149.
[177] Bkz. Bursalı Tahir, **Siyasete Müteallik Âsar-ı İslâmiyye**, İstanbul: Kader Matbaası, 1330/1332.
[178] Ömer Lütfi, **en-Namusu'l-Akvam li-saâdeti'l-Ümem**, Trabzon: Serasî Matbaası, 1323, s. 179-180. Eserin genişletilmiş bir baskısı daha vardır: İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.

Görüldüğü gibi Ömer Lütfi burada, insanlığın bütün işlerinde tabiat kanunlarına uyduğunu, mahlûkâtın düzenli bir terakki silsilesi takip ettiğini, terakki merdivenlerini çıkarak temeddün edildiğini bunun da bu kanunlara riâyetle gerçekleştiğini öncelikle Comte ve Spencer'in tespit ettiğini ifade etmiştir.

Yukarıdan beri özetlediğimiz üzere özellikle Darwin'le, evrim terimi, hem tarihsel ilerlemeyi hem doğal ilerlemeyi kapsayan genel bir kavram haline gelir. Ancak 19. yüzyılın ortasında başlayıp, insanlığın tarih boyunca gelişip terakki ettiği iddiasını, canlılar alemindeki evrim sürecinin bir parçası olarak açıklayan sosyal evrim nazariyesinin tam olarak Darwin'e dayandırmak da pek mümkün görünmüyor. Çünkü Spencer, Darwin'in 1859'da yayınladığı *Türlerin Kökeni* isimli eserinden iki yıl önce, 1857'de yayınladığı makalesinde Herbert Spencer, içtimâî terakkiyi *"evrensel kozmik yasanın bir örneği olarak"*[179] ortaya koymuş böylece tabiattakine benzer biçimde cemiyetin evriminden Darwin'den daha önce bahsetmiştir.[180] Bu bağlamda Herbert Spencer'in evrim anlayışı tabiattan cemiyete doğru evrimin sürekliliğini kanıtlamaya yöneliktir[181] ve ona göre insanlık da tıpkı organizmalar gibi tekâmül etmektedir.[182] Yani evrim tabiatta genel geçer bir kanundur, farklılaşarak tüm canlılar en mükemmele doğru terakki eder, insan da bu kanuna tâbidir.[183]

Son dönem Türk düşüncesinde ilk Spencer tercümelerinden biri olan küçük bir risâlede filozof terakki ve kanun fikrini ele almakta, 18. asırda keşiflerin neticesinde tabiat ilimlerinde gerçekleşen terakkiyle, herşeyde bir kanun olduğu, bir hadisenin vukuundaki sebeplerin "sebat ve intizâm" dairesinde gerçekleşmesi kanaatini hâsıl ettiğini anlatmaktadır. Buna göre ilimler terakki ettikçe kanun fikri daha da kuvvetlenmiştir. "Fikr-i beşer" mazide bunu tam olarak idrak edemese de, zamanla her hadisenin bir kanuna tabi olduğu itikadına ulaşılmıştır. Öyleki neticede "*kimse için kanunsuz bir hadiseye inanmak demeyeceğim, belki böyle bir*

---

[179] Christopher Dawson, **İlerleme ve Din**, Yusuf Kaplan, Aylin Doğan (trc.), İstanbul: Açılımkitap, 2003, s. 31.
[180] Alex Callinicos, **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**, Yasemin Tezgiden (Trc.), İstanbul: İletişim, 2011, s. 161-162.
[181] Collingwood, s. 182. Ayrıca bkz. Richard P. Appelbaum, **Toplumsal Değişim Kuramları**, Türkan Alkan (Trc.), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1970, s. 17.
[182] Bu dönemde cemiyetlerin bir organizmaya benzetilmesi felsefesi yaygın bir kanaat oluşturmuştur. Osmanlı aydınları arasında da özellikle Rıza Tevfik, Herbert Spencer tesirinde bu felsefeyi yaygınlaştırmıştır. Cemiyetlerin de tıpkı organizmalar gibi olduğunu anlatan bir metin için msl. bkz. Rıza Tevfik, "Agrégat, Küme", **Mufassal Kamus-ı Felsefe** içinde, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1330, s. 150.
[183] Teoman Duralı, **Hayatın Anatomisi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 86-87.

şeyi tahayyül ve tevehhüm etmek bile müstahil" bir hale gelmiştir, demektedir. Spencer bu mânada bütün hadiselerin bir kanuna tâbi olduğunu, *"bir tertib-i sâbit ve muntazam altında"* meydana geleceğini söyler.[184] Peki kanun nedir? Ona göre kanun, *"hâdisat arasında mevcud bulunan münâsebât-ı sâbite ve muntazama demektir"*. [185] Vahşiler için bunun normal olduğu, zamanla bu hadiselerin tecrübesinin çokluğu sayesinde, hadiseyle sebebi arasındaki kanunun bilgisine ulaşıldığı ve böylece özellikle tabiat hadiselerini bir takım hurafelerle açıklanmasının yerini kanunlara bıraktığını savunur.[186] Buna göre, medeniyetin terakkisi ile bazı hadiseler çoğalmaktadır. Meselâ silahın düzeneği bir vahşi için bilinmez bir şeydir. Tekerlek, dingil gibi mekanizmaların kullanımı çoğaldıkça terakki-i sanayi vasıtasıyla ancak anlaşılabilir hale gelmişlerdir. Hatta ona göre, *"Pederlerimizden tevârüs ve kendimizin de bizzat ıslah ve tezyîd ettiğimiz vesâit-i tefekküriye ile âdem-i kadîmce meçhul ve mâdum hükmünde bulunan bazı havâs-ı kimyeviyeye muttalî olduk. Sanâyi-i muhtelife terakki ettikçe bize bir çok ecsâm-ı cedîde ve dolayısıyla kavânin keşfettirdi ki bunları âbâ ve ecdâdımız hiç bir vechile bulamazlardı."* Bu nedenle nispeten az müterakki bir cemiyette bunlar farkedilemezken mütemeddin devletlerde çokça meydana geldiği için idrak edilmeleri mümkünken, müterakki olmayan bir cemiyette ise meydana çıkması bile mümkün değildir, demektedir.[187]

Yukarıda nâşirin kitabı takdim yazısından iktibas yaptığımız Spencer'in *Terakki* isimli eserinde meseleyi nasıl vaz ettiğini görmek bakımından aşağıdaki satırlar da mühimdir:

> *" [Terakki] Bazen bir milletin efrâdının adetçe ziyâdeleşmesi yahud sâkin olduğu memleketin vüsat kesbetmesi gibi sadece bir büyüme mânasını ifade eder; yahud meselâ ziraatin yahud sanayinin terakkisinden bahsedilirken mahsûlât-ı maddiyenin miktarı murad edilir. Bazen bu mahsûlâtın keyfiyetçe yüksekliği düşünülür; bazen de bunların husûlüne hizmet eden usûl ve alâtın tecdîd veya ıslah edilmiş olduğu mülahaza edilir. Kezâlik terakkiyât-ı ahlâkiye yahud akliyeden bahsettiğimiz vakit bu terakkiyi izhâr eden ferdin yahud halkın ahvâlini düşünürüz; yahud ilmin ve sanatın terakkisinden bahsedildiği vakit efkâr*

[184] Herbert Spencer, **Kavanîn-i Tabiiyye**, Mehmed Münir [Ertegün] (Trc.), İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1327, s. 21-23.
[185] Spencer, *Kavanin-i Tabiiye*, s. 4.
[186] Spencer, *Kavanin-i Tabiiye*, s. 9-10.
[187] Spencer, **Kavanîn-i Tabiiyye**, s. 17.

ve ef'âl-i beşeriyenin bazı mücerred neticeleri göz önüne getirir".[188]

Yine Spencer, çocuğun büyüyüp akıllanması ya da bir vahşinin tahsil neticesinde filozof olmasının, yani edinilen bilginin artmasının "terakki" olarak nitelendirildiğini ancak hakiki "terakki"nin bu olmadığını söyler. Ona göre terakki, *"Ziyade malûmât ile zahir olan tahavvülât-ı dâhiliyedir".* Yani bilginin artmasıyla bünyede ortaya çıkan değişimlerin tamamıdır.

Spencer, "medeni terakki"nin yanlış anlaşıldığından da söz eder. Ona göre insanların ihtiyaçlarını gideren eşyanın adet ve çeşit bakımından artması, hareket serbestliği ya da can ve mal güvenliğinin sağlanması *"medenî terakki"* değildir. İçtimâî terakki, *"cemiyet-i medeniyenin yapısında yahut çatısında vukua gelip bu neticeleri peşinde getiren tahavvülât"*tır. Bu bağlamda saâdet ya da refahın artması, bunların yükseltilmesini sağlayan değişimler terakki olarak kabul edilemez. Dolayısıyla Sepncer felsefesinde esas itibarıyla refah ve mutluluk terakkinin neticeleridir, terakki hareketinin kendisi değildir.

Öyleyse terakki nedir? Bunu anlamak için hayvanlara ve bitkilere, yani canlı organizmalara bakıldığında "tekâmül"ün birbirini takip eden mütecânislikten mütecânis olmayan yapıya doğru ilerleyen değişimlerin neticesinde olduğu görülür[189] diyen Spencer, organizmalar için söz konusu ettiği terakki kanunu şöyle izah eder:

> *" (…) terakki-i uzvî kanunu, bütün terakkiyâtın tâbi olduğu kanundur; gerek küre-i arzın tekâmülünde, gerek yeryüzünde hayatın zuhur ve inkişâfında, gerek cemiyetin, hükümetin, sanayiin, ticaretin lisan ve edebiyat ile ilim ve sanatın tarihçelerinde birbirini müteâkip teferruklar vukuuyla basitten mürekkebe doğru hep bir hareket, hep bir seyr u tekâmül cârîdir. İzleri belli belirsiz en kadîm tekallübât-ı âlemiyeden medeniyetin en yeni hâdisat olan eserlerine gelinceye kadar göreceğiz ki terakki dediğimiz şey hakikatte mütecânisten gayr-ı mütecânise geçmekten ibarettir."*[190]

Spencer'den iktibas ettiğimiz bu paragraf, tez boyunca göreceğimiz üzere, II. Meşrutiyet aydınlarının her birinin terakki dediklerinde farklı cephesini işaret etmekle birlikte esasta benimsedikleri bir tariftir. Yerkürenin oluşumu,

[188] Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, s. 3.
[189] Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, s. 4-5.
[190] Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, s. 6.

hayatın başlaması, toplumun ve topluma has müesseselerin ortaya çıkışı ve gelişimi hep terakki kanunu denilen, basitten karmaşığa doğru tedrîcî bir harekettir. Her birerinin gelişiminin tarihi, aynı zamanda terakkidir. Yani tabiatın, hayatın, toplumun tarihi, terakki tarihidir. Bu tarifte müspet ya da menfî bir değere doğrudan işaret yok gibidir. Ancak terakkinin, kadim zamanlardan medeniyetin en yeni hadiselerinin ortaya çıkmasına kadar geçen süreçte cereyân eden bir hareket olarak görülmesi, onun her halükârda müspet yönde cereyân eden bir değişim olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Spencer'e göre, *"Küre-i arzın tarih-i hayatiyesinde mütecânisten gayr-ı mütecânise doğru bir hareket zâhir olup olmadığı, en âhir ve en gayr-ı mütecânis mâhlûk olan beşerin terakkisinde kâfi bir vuzûh ile görülmektedir."* Yani, yeryüzünün tarihinde gözlendiği üzere canlılar tek türden çoğalarak, çeşitlenmiş, insan da bu anlamda terakkinin zirvesi olmak bakımından farklılaşarak çeşitlenmiş, *"mensup olduğu medenî sınıflar arasında daha ziyade gayr-ı mütecânis olarak büyümüştür ve bu nev', heyet-i mecmuâsıyla, ırklara teşâub ve bunlar da birbirinden teferruk etmek suretiyle gittikçe mütezâyid bir gayr-ı mütecânislik göstermektedir."*[191]

Spencer'e göre, insan diğer mahlûkattan farklı olarak bu tekâmül sürecini daha kuvvetli yaşar. Hatta insanlar da kendi içlerinde bu hususla alâkalı olarak farklılaşır ve bir Avrupalı ile bir vahşinin heterojenlikten homojenliğe geçişi birbirine benzemez. Medeniyetle ortaya çıkan yüksek idrak kabiliyeti ve fikrî çeşitlilik, medenî insanla, medenî olmayan arasındaki farktır. Zira medenî bir insanın aklı, medenî olmayanınkinden daha mürekkep ve daha heterojendir.[192] Yani insan aklının terakkisi, tekâmül kanuna muvafık bir biçimde gayrı mücerredden mücerred olana doğru seyretmektedir.[193]

Aynı kanuna tâbi bir biçimde, milletler de tekâmül tarikiyle terakki etmiş, toplumlar vahşi, kuvvet ve hizmet bakımından birbirine denk fertlerden müteşekkil iken içtimâî tekâmülün ilerleyen safhalarında ferdlerin birbirlerinden yaptıkları işler ve vasıflar sebebiyle ayrılmaya başladığı gözlenmiştir. Yönetenle

[191] Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, s. 16.
[192] Spencer, **Terakki Kanunu ve Sebebi**, s. 17
[193] Spencer, **Medhal-i Terbiye-i Akliye, Ahlâkiye, Cismaniye: En Faideli Mâlûmât Nelerdir**, s. 75.

yönetilen, hükmedenle hükmedilen arasındaki farklılıklar belirginleşmiştir. Böylece önce hükûmet, peşinden de din müeesseseleri ortaya çıkmıştır. Hatta bunlar uzun zaman bir aradadırlar. Yani hükümdarlar asırlar boyunca aynı zamanda bir toplumun ruhanî liderleridir. Din adamları da, hem dinî hem idarî işlerde memurlardır. Yine dinî hükümler, idarî hükümleri de kapsamış, devlet idaresi dinin müsadeleriyle yürütülmüştür. Hatta en müterakkî milletlerde dahi din ve devlet biribirinden asırlar boyunca ayrılmamıştır.[194]

Spencer kâinattaki her şeyde tekâmül üzere bir terakki gördüğü için lisanların oluşmasını da bu şekilde izah etmiş, ilk zamanlar nidâlardan oluşan bir konuşma sistemi olduğu, fiillerin bulunmadığını iddia etmş, zamanla bunun çeşitlenip karmaşıklaştığı ve böylece terakki ettiğini savunmuştur [195] Tıpkı konuşma gibi yazma da basit bir halden, duvarlara çizilen şekillerden bugünkü hale terakki etmiştir, diyen Spencer mağaralardaki tesadüf edilen eski kavimlerin çizimlerini, sonra taşlara nakşedilen yazıları vahşi ve gayrı müterakki olarak değerlendirmektedir.[196]

Dolayısıyla Spencer, yeryüzünün hareketlerinden, iklime, her tür organizmanın çeşitlenmesinde, medenî olsun olmasın bütün beşeriyetin tekâmülünde, siyasî, dinî, iktisadî açılardan toplumların düzenlenmesine, insanlığın bütün işlerinde en eski zamanlardan bugüne kadar sürüp gelen terakki, mütecânisten gayrı mütecânise doğru devam eden bir intizâm görülmektedir ki bu "kanun-ı terakki"dir:

> *"İnkişâf-i uzvî kanunu bütün inkişâf ve terakki ve tekâmül kanunudur, basitten mürekkebe mütevâli teferruk hareketiyle ilerlemek, bu âlemin ircâ-ı fikr u nazar edebileceğimiz en eski tekallubâtında meşhûd olduğu gibi bi'l-istikrâ isbat edebileceğimiz en yeni tahavvülâtta da aynen meşhûddur."* [197]

Spencer'in savunduğu bu kanun insanın kendi gayreti dışında işlemektedir ve en mühimi tesadüfî olmayıp bilakis zarurîdir.[198]

---

[194] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, s. 20-21
[195] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, s. 25.
[196] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, s. 27-28.
[197] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, s. 44-45.
[198] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi*, s. 85.

Neticede Spencer terakkinin hakikatte *"ziyade malûmât ile zahir olan tahavvülât-ı dahiliyeden"* ibaret olduğunu söyler:

> *"Terakkiyât-ı medeniye nâsın ihtiyaçlarını tatmin için icâb eden eşyanın adeden ve nev'an ziyâdeleğinden, emniyet-i mal u cânın ziyâdeleği ile serbesti-i hareketin genişliğinden ibaret farzedilirse de iyi düşünülüp anlaşıldığı halde asıl terakki-i içtimâî, cemiyet-i medeniyenin yapısında yahud çatısında vukûa gelip bu neticeleri peşinde getiren tahavvülâttan ibarettir."*

Toplumların bu değişimleri kanun koyucuların baskısıyla olamaz. Toplumun ihtiyaç ve mazisinden bağımsız dışardan zorlamayla ihtilâl yoluyla yapılan değişimler geçicidir, kanunlar toplumun ihtiyaçlarına ve hissiyatına uygunsa değişime sebep olur ve bu değişim tedrîcen vuku bulur. Bu nedenle hükümetler sadece "emr-i terakki"ye yardımcı olur, onu sağlamaz. Tıpkı organizmalarda olduğu gibi nesilden nesile çevreye uyum neticesinde kazanılan hususiyetler naklolur ve değişim bu şekilde birikim yoluyla gerçekleşir, demektedir.[199]

Özetlemeye çalıştığımız üzere, Spencer'e göre, ilerlemenin bir kanun, yani bilimsel bir kanun olabilmesi için *"mutluluk boyutundan arındırılmalı ve toprakta ya da nüfusta artış ölçümlerinden, bilgi birikiminden, insan gereksinimlerinin daha fazla tatmininden ya da ahlâkî ilerleyişten ayrıştırılmalıydı".*[200] Böylece nüfusta, toprakta, bilgide, ihtiyaçların tatmininde artışla, bunlardaki fazlalıkla, mutluluk ya da ahlâklılığın ziyadeleşmesinin ilerleme bakımında aynı olmadığını ifade etmektedir.

---

[199] Spencer, **Vazı'-ı Kanunların Hataları**, Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1911, s. 32-34. Görüşlerini esasen üçüncü bölümde ele alacağımız, İslâmlaşmak tâbirini, İslâm'ın zamanın ve muhitin ihtiyaçlarına uygun bir biçimde tefsir etmek olarak izah eden Said Halim Paşa her ne kadar, Kant ya da Spencer ahlâkıyla içtimaî hayatımızı şekillendirmeye çalışmanın yanlışlığından bahsetse de (bkz. Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, İstanbul: Şems Matbaası, 1335/1338, s. 149.), biz burada onun Kanun-ı Esasî'yi eleştirirken serdettiği şu cümlelerinin Spencer'in fikirleriyle örtüştüğüne işaret etmek istiyoruz: "Halbuki her türlü terekkiyât-ı beşeriye insanların sa'y u zekâsıyla ve muhitleri ile zamanlarının ihtiyacatını bihakkın takdir etmeleri ve bunları tatbikteki istidatları ile husule geldiğine tereddüt edilemez." bkz. Mehmed [Said Halim Paşa], **Meşrutiyet**, Dersaâdet: Araks Matbaası, 1329/1913, s. 26.

[200] Bock, s. 77.

1.2.2. Tekâmül Kanunu veyahut Terakki Nasıl Olur?

Spencer'in kâinatta her varlığın tekâmül kanununa tâbi olarak terakki ettiği şeklindeki felsefesini yukarıda değerlendirmiştik. Peki bu kanuna göre terakki nasıl gerçekleşmektedir ve Meşrutiyet münevverleri bu meseleye nasıl yaklaşmıştır? Tabiat kanunlarının toplumlarda da hüküm sürdüğü şeklinde özetleyebileceğimiz tekâmül felsefesinin nasıl anlaşıldığını ele alıp, zihnî-fikrî ilerlemeyi, insanlık tarihinin ilerlemesini medeniyet bağlamında ele alan düşünürleri ve metinlerini değerlendirmeyi ikinci bölüme bırakacağız. Meseleyi biyoloji ilminin perspektifinde ele alanlar olduğu gibi[201], felsefe ve sosyoloji bağlamında mevzu edinen, terakkinin nasıl olduğuna dair görüş bildiren Meşrutiyet devri aydınları arasında umûmiyetle Ahmed Şuayb, Bedii Nuri, Rıza Tevfik, Edhem Necdet ve Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Dolayısıyla burada öncelikle onların görüşlerine müracaat edeceğiz.

Tabiat bilimlerinde geçerli olduğu iddia edilen ilerlemenin, toplum bilimlerinde de olduğunu varsayan Saint Simon ve husûsen talebesi Auguste Comte'a göre, tabiattaki ilerlemenin kanunları tespit edilip bu kanunlar toplumlara tatbik edilirse onların ilerlemesi de yönlendirilebilecektir. Yani bilimlerdeki ilerlemeyle insan zihninin ilerlemesi arasındaki irtibat ortaya konulduğunda, zihnî ilerlemesine nispetle toplumların geçirdiği ilerlemeler de insanlık tarihinde görülecektir.[202] Böylece, Comte ve Spencer'in tabiat bilimlerinin neticelerini beşerî bilimlere tatbik etmesi, Aydınlanma felsefesinin şekillendirdiği ilerleme fikriyle de örtüşmüş, tekâmül nazariyesi toplumların da tabiat kanunlarına muvafık bir biçimde değişim geçirip ilerlediği, kanunlara uygunlukları nispetinde de terakki ettikleri iddiasıyla şekillenmiştir. Buna göre biyolojik evrimde olduğu gibi toplumlarda da ıstıfâ, mübâreze-i hayat, istihâle, verâset kanunları carîdir, bu kanunlara uyarak terakki ederler. Bu bakımdan aslında istihâle, yani tekâmül felsefesi türlerin değişmezliği tasavvurunun[203] tam aksi olması bakımından,

---

[201] " (…) kâinat ezelden kurulmuş, ebedi olarak istihâle ve tekâmül etmektedir. Bütün kâinat yek vücuttur (...)." Konuyla alâkalı etraflı yazı için bkz. Bakterilog-Kimyager Osman Nuri [Eralp], "Kanun-ı Tekâmül", **Musavver Muhit**, 30 Temmuz 1325, C. 2, S. 17-39. s. 492.

[202] Salgar, s. 126-133.

[203] "Fixisme" de denilen, bütün varlıkların buna insan da dahil, tanrının başlangıcı bilinmeyen bir şekilde yaratmasından bugüne değişmeden, istikrar üzere gelmesi, türlerin değişmezliği inancı istihâle felsefesinin tam tersidir. Fixisme ve tekâmül arasındaki bu aykırılık ve insanın maymundan değilse bile kâinattaki her

toplumların da istikrar ile terakki edemeyeceği iddiasına esas olur. Kâinatta her şeyin basitten mükemmelliğe doğru, tedrîcî olarak değişmesine "tekâmül" denilmektedir.[204]

Bir Meşrutiyet aydını olan Mustafa Şekip [Tunç]'un Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayınladığı *Terakki Fikrinin Menşe' ve Tekâmülü* isimli eserine girişindeki ilk satırlar meseleyi aslında çok iyi özetlemektedir: *"Terakki fikri, hayat ve beşeriyetin oluşuna karşı duyulmuş şuurun tevlid ettiği felsefî bir meseledir"*. Mustafa Şekip'e göre, hayatın nerden gelip nereye gittiği sorusuna beşeriyetin cevap arayışı, terakki fikrinin de teşekkülüne sebep olmuştur. Sadece maziye dair bir bilgi olan tarih insanı tatmin etmemektedir, zira *"tarih ve hayat esas itibarıyla bir değildir"*. Bu nedenle hayatın ve beşeriyetin tarihini, bugününü ve muhtemel yarınını araştırmak bizi terakki fikrine götürmektedir, demektedir. Bu bağlamda, hayatın mazisini halini ve istikbalini araştıran tabiat felsefesi, "tekâmül felsefesi"dir. Bu felsefeye göre tüm organizmalarla birlikte insanın kendisinin de tekâmülü söz konusudur. Meseleyi beşeriyetin hayatı açısından takip eden de "tarih felsefesi"dir. Bu ikisinin yekûnu da "terakki fikri"dir. Rönesans'tan beri, tarih felsefesinde de tabiat felsefesinde de hâkim olan kanaat, hayat ve beşeriyetin maziye nispetle güç ve kıymet kazandığıdır. Bir diğer mühim husus da terakki fikrinin, farklı medeniyetlerde farklı anlaşılmasıdır. Yani tarihi ve hayatı telakki edişlerine göre medeniyetler farklılaşmaktadır. İdeal hayatı, insanlığın altın çağını istikbalde görenler devamlı surette değişim, yenilenme taraftarıdırlar. Onlara göre beşeriyet ve hayat için en doğru hareket terakkidir. İnsanlık için altın çağın mazide yaşanıp bittiğini düşünenler için ise aslolan değişmemek, *"inkılâb ve teceddüd değil bilakis sükûn ve nizamı muhafaza ile ananeneye imtisâldir"*. Yani eskiyi, altın çağ kabul edenlere göre insanlık eskiye yaklaştıkça tekemmül etmiş sayılacak, yeniyi ideal çağ olarak görenlere göre ise eskiden uzaklaşıldıkça terakki etmiş varsayılacaktır. Eskilere göre, en büyük isimler geçmişte yetişmiş, en iyi

---

şeyin bir tür mutasyon geçirip tekâmül ettiği için msl. bkz. Horasse Raymond, "Tekâmülü İzah Eden Nazariyeler", **Darülfünûn Fakültesi Mecmuası**, 1927-1928, C. 5, S. 2, s. 496-505.

[204] Tekâmülün ne olduğu meselesi II. Meşrutiyet yıllarından sonra, hatta Kurtuluş Savaşı esnasında dahi yazılıp çizilmiştir. Meselâ bkz. Harun er-Reşid, "Tekâmül Nedir?", **Tedrisat Mecmuası**, 1919, S. 49, s. 333-339; Yves Delage, "Tekâmül Nazariyeleri-Delage'dan Hulâsa- Medhal", İbrahim Alaeddin (Trc.),**Tedrisat Mecmuası**, 1920, S. 50, s. 922-926; Yves Delage, "Tekâmül Nazariyeleri-Darwin ve Nev'ilerin Menşeleri-2", İbrahim Alaeddin (Trc.),, **Tedrisat Mecmuası**, 1921, S. 59, s. 990-997.

terbiye, ahlâk mazide verilebilmiş, "en akıllılar daima ihtiyarlar" olmuştur. 19. asra gelindiğinde bu iki ucun ortasında bir üçüncü yaklaşım sahipleri *"sükûn ve nizam içinde terakki"* prensibini benimseyerek "tekâmülcü terakkiperverler" sınıfına girmişlerdir.[205] Bunlara göre toplumlar, tedrîcî tekâmül ve nizama[206] uygun bir biçimde değişim geçirirlerse terakki edebileceklerdir.

Bu hususta İttihatçılar elinden çıkan aşağıdaki rapor bize bazı noktalarda ışık tutmaktadır. Rapora göre, muhafazakarlık da terakkiperverlik de sûret-i mutlakada doğrulanmamalıdır. Zira ikisinin de hem doğru hem yanlış, eksik tarafları vardır. Yani makbul adetler olduğu gibi merdûd âdetler vardır; makbul ve merdûd bidatler de sözkonusudur. Bu rapor daha çok İttihad-ı İslâm ve Osmanlı siyaset geleneğinin zaafları ve müspet yönleri üzerine sunulmuştur. Ferd ile hükümet arasındaki bağın pekiştirilmesi yolunda meşrutiyetin iyi bir inkılâp olacağı yönündeki görüşlerini serdetmektedirler:

> *"Terakki iki suretle olur: Birincisi tekâmül ikincisi inkılâp tarikiyle. İttihat ve terakki hayat-ı siyasîyede inkılâpçıdır. Hayat-ı içtimâîyede tekâmülcüdür. Eğer muhafazakârlıktan maksat terakki-i içtimâîyemizin tekâmül tarikiyle vukuunu talep etmekten ibaret ise arada ihtilaf yok demektir. Eğer maksat yukarıda saydığımız esâsât-ı tarihiyenin muhafazası ise yine arada ihtilaf yok demektir. Yok eğer muhafazakârlıktan maksat eskiden kalan fena adetleri muhafaza ise bu fikrin adem-i kabûlü zarûridir.*[207]

İşte Meşrutiyet devri mütefekkirlerinin de, siyasîlerinin de, terakki dediklerinde kasdettikleri umûmiyetle bu tedrîcî[208], nizamî, Spencer'in tekâmülcü felsefesidir.[209] Böylece daha önce de işaret ettiğimiz üzere tabiat kanunları gibi toplumların da bazı kanunlara tabi değişim geçirdikleri hususunda hemfikir olan

---

[205] Mustafa Şekip [Tunç], **Terakki Fikrinin Menşei ve Tekâmülü**, İstanbul: Amedî Matbaası, 1928, s. V-VIII.

[206] İslâm düşüncesinde "nizam" fikri ve Batı düşüncesiyle mukayesesi için bkz. İlhan Kutluer, "Nizam", **TDVİA**, C. 33, s. 173-175.

[207] "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti 1327 Kongresinde Katib-i Umumi Tarafından Kıraat Olunan Merkez-i Umumi Raporu Hulâsasıdır", **Sırat-ı Mustakim**, C. 7, S. 165, 10 Zilkade 1329/20 Teşrinievvel 1327, s. 142-146.

[208] Musa Kâzım'ın medeniyet-i sahiha dediği dinden ilhamını alan ve bütün bir toplumun refah ve saâdetini temin ederek terakkiyi sağlayan değişimlerin insanlığın başlangıcından itibaren tabi olduğunu savunduğu "kanun-ı tedrîcî" için bkz. Musa Kazım, **Külliyat**, s.14.

[209] Nâmık Kemal'in Montesquieu ve Volney gibi Faransız düşünürler üzerinden Osmanlı'nın inhitatına çareler üretme gayreti, tabii kanunlar ile siyasi ahenk/nizam arasında irtibat kurması, husûsen Yeni Osmanlıların ıslah ve muhafazakârlık hakkındaki görüşlerine dair bkz. Enes Kabakçı- Özgür Adadağ, "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, C. 14, S. 26, 2009/1, s. 1-44.

Meşrutiyet münevverleri içinde, bu kanunları Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamın parçası kabul edenler de vardır. Yani mücâdele-i hayat, ıstıfâ ve verâsetin her birerinin aynı zamanda sünnetullâh, [210] nevâmis-i hilkat [211] olarak yorumlanmıştır. Hatta üçüncü bölümde ele alacağımız üzere İslâm'ın terakkiye mani olmayışı, zira bizzat İslâm'ın insan[212] ve dünya tasavvurunun düzenli bir biçimde terakki-tekâmül öngördüğü [213], bunun Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamın bir parçası olduğu fikri de yaygın bir şekilde dile getirilmiştir.

Hukuk tahsili yapan Ahmed Şuayb (1867-1910), Meşrutiyet'in ilk yıllarında Rıza Tevfik ve Hüseyin Cahit [Yalçın]'la *Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nı kurmuştur. Ahmed Şuayb, Taine ve Comte'un felsefelerinin tesirinde olup, ayrıca Durkheim sosyolojisine dair Türkçede ilk yazı yazan aydınımızdır. [214] Bu mecmua da Türkiye'de "ilk defa tam anlamıyla felsefi denecek bir hareket meydana getirmiştir". [215] Mecmuanın ilk sayısında Ahmed Şuayb, Rıza Tevfik ve Hüseyin Cahid müşterek bir bildiri yayınlarlar. Bildiride, sosyolojinin artık çok mühim olduğu, toplumların seyri için bu ilimden istifade edilmesi gerektiği, bu nedenle bu istikamette yayınlar yapacaklarını söylerler.[216]

Nitekim Ahmed Şuayb henüz *Servet-i Fünûn*'da yazmaya başladığı 1899'da pozitivizmi anlamaya çalışmış, Herbert Spencer'in sosyolojisinin tesirinde yazılar yazmıştır.[217] Meşrutiyet devrinde terakki ile alâkalı ilk metinlerin yazarı olan Ahmed Şuayb bu yazılarında tabiatla insan arasında uçurum olmadığını Comte felsefesinin tabiat kanunlarıyla insana ait kanunları birbirine bağladığını anlatır. Dolayısıyla Ahmed Şuayb pozitivizmi temelde reddetmeyip

---

[210] Hüseyin Kâzım Kadri, **Yirminci Asırda İslâmiyet**, s. 118 Aktaran: Rıdvan Özdinç, **Akıl, İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. s. 337, 49. Dpt. Sünnetullah ve terakki bahsi arasındaki irtibat için bkz. a.g.e., s. 337-344. III. bölümde tekrar ele alacağımız üzere, M. Şemseddin Günaltay da, "hayat bir mücadeledir", bu bir fıtrat kanunu, sünnetullahtır, buna uymayan yaşayamaz, diyerek müslümanların sükût sebebini bunun üzerine bina etmiştir. bkz**.** M. Şemseddin Günaltay, **Zulmetten Nura**, İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1341, s. 36-37.

[211] Msl. bkz. M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk., İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331, s. 64.

[212] İnsanın da mükemmelleştiği fikrine dair msl. bkz. "Mâlûmdur ki nev-i beşer bir çok tabakat-ı tabiiyeden geçtikten sonra kaide-i tekâmüle ittibâen tedrîcî surette şu derece-i mükemmeliyete vasıl olmuştur. Devre-i zuhurundan beri uhde-i hamiyyetine aldığı vezâif-i âliyenin en mukaddesi de vazife-i ilmiye ve fenniyedir." Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, (ikinci cüzü), İzmir: Mizanu'l-Hak Matbaası, 1328.s. 147.

[213] Msl. bkz. Molla Davudzâde Mustafa Nazım Erzurumî, **Firaklı Hutbe Asr-ı Hazırda 1329 Senesi İçin**, İstanbul: Mahmut Bey Matbaası 1329, s. 37.

[214] Ülken, s. 150-151.

[215] Ülken, s. 159.

[216] Ahmed Şuayb, "Mukaddime", **Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası**, 15 KE 1324, s. 9

[217] Ülken, s. 152.

bazı tenkitler getirmektedir.[218] Ona göre, içtimâî ilerleme ile ilmî ilerleme fikri beraber gider. Pozitivizm ilimleri, yani insanlığın tarihini, evrimini idare eden tabii kanunları tetkik ederek içtimâî ve siyasî düzeyde pozitif ilimleri temel haline getirmiştir. Bu mânada Ahmed Şuayb, Spencer'e atıfla, *"Müeessesât-ı içtimâîyenin tekâmülü ulûm-ı içtimâîyenin terakkiyâtına vâbestedir"* der. Fakat sosyolojinin pozitif ilimlerden sayılmasının organizma nazariyesinin kabulüyle olduğunu ifade ettikten sonra, Taine gibi düşünürlerin organizmaların yapısıyla insan ve toplumların benzerliğinden bahsetmesine rağmen bunun mümkün ve fakat henüz şüpheli bir nazariye olduğunu söyler. Comte'un "üç hal kanunu"nu incelemiş ve insanla tabiat arasında bir ayrım olmadığını, tabiatta carî kanunların insan için de geçerli olduğunu, kazanılmış bütün terakkilerin şekil değiştirerek de olsa devam edeceği fikrini benimsemiştir.[219] Ancak dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki, Ahmed Şuayb ahlâkın dahi tekâmüle tabi olduğu, yani fıtrî olmadığını savunur. Ahlâk insanlığın ilk zamanlarından bugüne tekâmül kanuna uyarak terakki etmiştir.[220]

Yani toplumlarda gerçekleşen terakkiler, organizmaların hayatında vuku bulan tedrîcî terakkinin beşeriyet noktasına varması gibi, birbirini takip eden bir silsile, "verâset kanun"u gereği bir nesilde/batında sahip olunan tüm aklî müktesebât diğer batna aktarılarak hiç değilse kısmen terakki gerçekleşmektedir. Böylece toplumun her bir bireyi daha çok küçükken dahi kendinden öncekilerin mirasını tevârüs ederek, kudemânın yıllarca uğraşıp da edinemediği birikime sahip olabilmektedir.[221] Bu bağlamda Ahmed Şuayb, *"devre-i saâdet arkamızda değil, önümüzdedir"*, diyerek terakkinin ileriye doğru olduğunu, mazide aranmaması gerektiğine işaret etmektedir. O, istikbâle doğru devam eden içtimâî, fikrî, hukukî ve ahlâkî terakkinin son derece yavaş ve tedrîcî tekâmüllerle zamanın ve muhitin gereklerine uyduğu gibi, milletlerin tabiatına da muvafık bir biçimde gerçekleştiğini, nesilden nesile aktarıldığını dile getirir. Buna göre tekâmül kanunu çok yavaş cereyân eder ve *"Biz yalnız ecdâdın değil ırkımızın da evladıyız.*

[218] Ülken, s. 156.
[219] Ahmed Şuayb, **Hayat ve Kitaplar**, Matbaa-i Hukukiye, 1326, s. 154-155.
[220] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", **Tanin**, Sene: 1, S. 7, 25 Temmuz 1324/10 Recep 1326, s. 2.
[221] "(…) zihn-i beşerin bünyesi halinde gördüğü fıtrî fikirler ilk ecdadımızda fıtrî olmayıp tecrübe ile iktisab edilmiş ve ıstıfânın yardımıyla tedrîcen irsîleşerek tabiat-ı sâniye olmuş zihnî itiyadlardır" diyen Kant ve transformizmin bu ıstıfâ kanununu tespit eden Darwin için bkz. Mustafa Şekip, s. 131-132.

Kanun-ı verâset vatanı bizim için ikinci bir metin yapıyor."[222] diyen Ahmed Şuayb, varlığın geçmişinin onun tekâmülünde pek büyük paya sahip olduğuna dikkat çeker. Bir toplum geçmişiyle birden alâkasını kesemez, kesmemelidir. Çünkü toplum mazinin meydana getirdiği bir organizmadır. Bu nedenle yavaş ve tedrîcen irsî bir değişim geçirebilir. İnsanları ve toplumları harekete geçiren ananeleridir. Bunlar olmadan millî bir ruh, medeniyet olmaz. Ancak medeniyet ne kadar ananeye muhtaçsa onlardan kurtulmadan da terakki gerçekleşmez. Mazi ile istikbâl, istikrâr ile değişim arasında bir denge kurmak gerekmektedir. Dolayısıyla terakkinin maziden, ananelerden, hatta dinden koparak olması mümkün değildir. Bu bağlamda İngiliz ve Romalılar "sebat ve karar ile kâbiliyet-i tahavvül" arasındaki dengeyi kurmayı başardıkları için terakkiyi gerçekleştirebilmişlerdir.[223]

Hukuk Mektebi üçüncü sınıftayken yazmaya başladığı eserinde Haşim Nahid [224] bu noktada Ahmed Şuayb'la mukayese edebiliriz. O da insanın başlangıçta hayatı idâme, hisler ve ahlâk bakımından hayvanlardna çok farklı olmadığını sade bir hayat yaşadıklarını zamanla burda tekâmül edip medeniyetler kurduklarına işaret eder. [225] Meselenin medeniyetle irtibatını ikinci bölümde genişçe ele alacağız. Fakat burada hislerin ve ahlâkın terakki ettiği iddiasını ifadeye devam edeceğiz. Haşim Nahid de, organizmalarda olduğu gibi insanların hayatta devamlılıklarını sağlamak, hayatlarını muhafaza etmek kanununa tabi olduklarına dikkat çeker. Kendini, mefaatini sevmek, düşünmek, şahsî menfaatlerini tercih etmek gayretindedir. Üstelik hem maddî hem manevî hayatı için bu böyledir. İnsan kendi izzeti nefsini düşündüğü gibi, ananelerini, mukaddeslerini bu "müdafaa-i hayat kanunu" sebebiyle korumaya çalışır.[226]

Ahmed Şuayb'a göre ruhi değişimlere ihtiyaçlar, hayat mücadelesi, muhit, ulûm ve sanayinin terakkisi, terbiye ve itikat etki eder, demektedir. Bu değişimler neticesinde medeniyetler de değişir. Fakat tüm değişimler son derece

---

[222] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s. 3.
[223] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s. 3. Yazar bu satırları meşrutiyetin ilânına getirerek, eski kanunların ve yönetim biçimini doğruran şartların artık değiştiğini, bu nedenle Kanun-ı Esasî'nin ilânının büyük bir teveccühle karşılandığını anlatmaktadır.
[224] Hakkında detaylı bilgi için bkz. Veysel Ergin, "Haşim Nahit Erbil Hayatı-Sanatı- Fikirleri", Nazım Hikmet Polat (Dan.), (**Basılmamış Doktora Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı) Ankara 2013, 392s.
[225] Haşim Nahid, Türkiya İçin Necat ve İ'tilâ Yolları, s. 136.
[226] Haşim Nahid, s. 148-149

yavaştır. Dışardan bir baskıyla vuku bulan değişimlerin neticesi o toplumun tekrar eskiye, mazideki müesseselere dönmesiyle neticelenir. Zira müesseseler o milletin tabiatına, ihtiyaçlarına göre zaman içinde şekillenip teşekkül etmiştir. Milletin ahlâkı, zihnî yapısı, ihtiyaçları başka bir yönde terbiye edilmeden beklenen değişim şiddet yoluyla, kanun koyucuların baskısıyla gerçekleştirilemez. Ahmed Şuayb burada içtimâî terakkinin tekâmül yoluyla olacağında ısrarcıdır: *"Bu değişim ise çok yavaş olur. Tüm mahlûkatta olduğu gibi içtimâî müesseselerdeki değişme de yavaş, irsi bir değişimdir. Nesilden nesile gerçekleşen bir değişim. Uzun bir mazinin neticesidir terakki."*[227]

Bir toplumun bu yavaş değişimi ancak ihtiyaçları gözetilerek yapıldığı takdirde yerini bulur. Milletin hissiyatı ve ihtiyaçları dikkate alınmadan yapılan ihtilâller kalıcı değil geçici değişimlere sebep olurlar. "Bir millet tarihte oldukça müterakkî bir medeniyet ile göründüğü vakit denilebilir ki bu medeniyet uzun bir mazinin semeresidir (…) Meselâ bugün Avrupa medeniyeti â'sâr-ı medeniyetin mahsûl-i tekâmülüdür. Bir silsile-i merâhil-i inkılâbdan geçerek buna nâil olmuşlardır."[228]

Ahmed Şuayb burada şöyle bir hususa daha dikkat çeker: Milletlerin terakkisi için tedrîcî bir değişim, yeni vasıfları yavaş yavaş edinmesi gerekli olmakla birlikte, yani *"kâbiliyet-i tebeddül rükn-i terakki olmakla beraber sebat ve karar da elzemdir."* Dolayısıyla medeniyet basamaklarında vahşilikten medeniyete yükselebilmek için öncelikle *"kavânin-i sabite ve katiyeye katlanmalı"* dolayısıyla toplumlar fikirlerinde, müesseselerinde, geleneklerinde "hem sebat, karar ve hem de kararsızlık" özelliklerine sahip oldukları takdirde terakki gerçekleşecektir, demektedir.[229]

Ancak toplumların değişiminde esas itibarıyla her ne kadar tekâmül ihtilâlden üstünse de bazen ciddi bozulmalar ancak büyük ihtilâllerle tedavi edilebilmektedir. Yani *"Tekâmül kaide-i umûmiye, ihtilâl ise istisnadır".* İhtilalin toplumun genelinin fikirlerine ve fiillerine uygun ise meşru sayılabilir. Aksi

[227] Ahmet Şuayb, "Devlet ve Cemiyet", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, c.1, S.1, 15 Kanunuevvel 1324, s. 55.
[228] Ahmed Şuayb, s. 55-56
[229] Ahmed Şuayb, s. 65.

takdirde tehlikeli buhranlara sebep olacaktır.[230] Özetle, Ahmed Şuayb toplumların değişmesinin tek çizgi halinde değil zigzaglar çizerek vuku bulduğunu, toplumların evriminde siyasî kurumların sebep değil gaye olduklarını savunur. Dolayısıyla değişim ancak yavaş ve irsi bir hareketin neticesinde toplumlara yerleşir. Buna göre evrim, devrimden üstündür. Yine de bozulmuş, çürümüş bir organın iyileşmesi ancak bir buhran neticesinde nasıl gerçekleşiyorsa, bir toplum için de böyle durumlarda bir ihtilâl gerekir. Nihayet aşağıdaki satırlar Ahmed Şuayb'a göre terakki ve tekâmülün nasıl cereyân ettiğini özetlemektedir:

> *"Kanun-ı tekâmül cemiyât-ı beşeriyenin tarz-ı telakkisini büsbütün tebdîl etmiştir. Vaktiyle meşhur Güyo'ya göre arz ve üstündeki mahlûkatta vukua gelen tebeddülât-ı amikanın şiddetle ve bir silsile-i inkılâbat ve ibdaat-ı mütevâliye ile vücut-pezir olduğunu iddia etmişti. Lakin biz şimdi biliyoruz ki bu inkılâbat öyle şiddetle hâsıl olmamış, küçücük bir tohum nasıl yavaş yavaş koca bir ağaç oluyorsa bu âlem de öyle hissedilmez tağayyurât-ı tedrîciye ile değişmiştir (...) yüksek şekiller çıkmazdan evvel mevcudât ve eşya daima bir silsile-i eşkâl-i mütevâssıtadan geçmiştir. Velhâsıl her yerde kanun-ı tekâmül ve merbûtiyet (…) fakat bu hakikat bir çok müellifler ve ricâl-i siyâsiye tarafından pek az anlaşılabilmiştir. Hele ilk Fransız Cumhuriyeti'nin vâzı'-ı kanunları bunu hiç bilmiyorlardı. Mazi nazar-ı dikkate alınmaksızın bir cemiyetin her parçası birden değişebilir zannediyorlardı. Bu fikri tatbik için birden bire maziden kat-ı alâka ederek bir devr-i cedîd küşâd edeceklerine inanıyorlardı. "*[231]

Ahmed Şuayb gibi, evrimci/tekâmülcü felsefeyle toplumların değişimlerini ele alan ve medeniyet bahsinde görüşlerine tekrar müracaat edeceğimiz, *Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası* yazarlarından Asaf Nefi'ye göre[232] de, tabiatta olduğu gibi her varlık hemcinsleri ve içinde yaşadıkları çevreyle mücadeleleri neticesinde tekâmül etmektedir. Bu mücadele neticesinde toplumlar medeniyet seviyesine ulaşmakta, zihnî gelişim bakımından da diğerlerini geride bırakmaktadırlar. Hayat mücadelesi, rekabet, bu mânada umûmi bir ilkedir,

---

[230] Ahmet Şuayb, s. 68.

[231] Ahmet Şuayb, "Yirminci Asırda Tarih", **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası,** C. 1, S.1, 15 Kanunuevvel 1324, c.1, S.1, s. 19-20. *İctihad* mecmuasının da kanaati bu yöndedir. Buna göre "Yüksek ırkların medeniyetlerini aşağı ırklara kabul ettirmek veya taşımak imkânsızdır. Terbiye dahi bir milletin toplum hayatını değiştirmekte yetersizdir. Çünkü uzun bir zaman içinde teşekkül etmiş bir verâsetin eseri olan bünye-i akliyenin mütenâzırı (simetriği) olan bir medeniyetin tüm unsurlarını değiştirmek sadrı olduğu bünye-i akliyeyi değiştirmeksizin mümkün değildir. Bunu fatihler değil ancak asırlar yapabilir" denmektedir. Bkz. *İctihad*, 1908 Kanunusani, C. 1, S. 5, s. 298.

[232] Asaf Nefi'nin Sosyal Darwinizm açısından değerlendirilmesi için bkz. Doğan, s. 255-263.

cemiyetler tekâmül kanununa tabi olarak bu şekilde terakki, insanlık vahşetten medeniyete bu kanun ile terakki eder. [233]

Osmanlı'da sosyolojinin ilk temsilcisi ve husûsen Meşrutiyet devrinde terakki fikriyle ilgili en ciddi metinleri kaleme alan biri olarak Bedi Nuri[234], medeniyetin ortaya çıkmasında, birbirleriyle bir biçimde irtibat halinde olan insan topluluklarının ortaya koydukları ürünlerin kendilerinden sonraki nesillere aktarmaları ve bu aktarımların birbirini takip etmesiyle açıklamaktadır. Sosyolojinin, biyoloji ile aynı esaslara tabi olduğunu savunur, hatta ona göre *"hikmet-i içtimâîye, ilm-i hayatın kızıdır"*.[235] Toplumların şekillenmesi onların organizmalar gibi çevreyle gösterdikleri uyum nispetindedir diyen Bedii Nuri, Spencer'e atıfta bulunarak fertlerin birbiriyle irtibatlarının kuvveti, fertler arasındaki ilişkilerde gözetilen hiyerarşinin sağlamlığı o toplumun tekâmülünü sağlayacaktır, nitekim *"tekâmül-i içtimâî ne kadar ilerlemiş ise vücud-ı içtimâî o mertebe açıklık kazanmış, âşikâr olmuştur"*[236] kanaatindedir.

Organizmalardaki tekâmül kanunu gibi beşeriyetin de tekâmül etitiğini anlatan Bedi Nuri, "verâset kanunu icâbınca da bir batnın muktesebât-ı akliye ve zihniyesini hiç olmazsa kısmen diğer batna nakletmekle beşeriyet için terakki-i tedrîcî avâmilinden bir kısmını ihzar eidyor. O suretle ki beşeriyet-i hâzıra, daha küçük yaşta kudemânın aklının kat'iyen ihâta edemeyeceği hâdisât ve ihtirâata muttalî olmak yüzünden hal-i faaliyete geldiği zaman terakkiyâtının pek ileri bir merhalesinden itibaren kat-ı mesaf eyliyor ve bu hali bittab hâlet-i zihniye üzerine de icrâ-yı tesir ettiğinnde beşeriyetin terakkiyât-ı fikriyesi dahi yevmen feyevmen ve aysan bade asrin husûle gelen tahavvül ve tebeddülün neticesi olan istihâleden başka bir şey olmuyor." Tabiat ilimleri, tarih ve içtimâî olaylar da tedrîcî olarak tekâmül kanununa tabidir. Bu bağlamda din, hukuk, ahlâk da içtimâî hayatın birer şubesi olarak bu kanuna tâbidirler. Buna göre her organizma başlangıcı itibarıyla "mükemmel yaratılmamıştır." Kâinatın kendisi gibi içindeki varlıklar da tedrîcen

[233] Asaf Nefi, "Mücadele-i Hayatiye ve Tekâmül-i Cemiyet", **Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 2, S. 8, 1 Ağustos 1325, s. 459-460.
[234] Meseleye daha önce dikkat çeken bir eser için Bkz. Yılmaz Soyyer, **Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedî Nuri (1872-1913)**, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1996, s. 109-110.
[235] Bedii Nuri, "Hayat-ı İçtimaiye-1/Cemiyet Ne Demektir?", **Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1 Eylül 1325, C. 3, S. 9, s. 6.
[236] Bedi Nuri, "Hayat-ı İçtimaiye-1/Cemiyet Ne Demektir?", s. 8-9.

"terakki ve tekemmül ederek" bugüne gelmişlerdir. Onların her birerinin geçtiği bu süreç "safahât-ı terakki ve tekâmül"dür. Dolayısıyla kâinattaki canlılar ve topluluklar için mükemmele doğru zaruri olarak tedrîcen cereyân eden değişimin adı "tekâmül kanunu"dur.[237]

Bedii Nuri cemiyet hayatına bu açıdan bakmanın yani bir kanuna dayanarak tekâmül ettiğini savunmanın bazıları tarafından "kader-i cebrîyi" tasdik etmek anlamına geldiği şeklinde bir itirazın sâdır olduğundan bahseder. Ancak o bunu kabul etmez. Çünkü der, insanlar bir zamanlar böyle bir kanundan haberdar değillerdi, bunu kabul edip ona göre hareket etmiyorlardı, dolayısıyla hadiselere ve eşyalara insan tesir edebiliyor muydu? Daha düne kadar içtimâî hadiseler keyfî zannediliyor, idarecilerin cemiyet hayatına yön verdiği zannediliyordu. Ancak Bedii Nuri'ye göre bu batıl bir düşüncedir. Kâinatın kanunları bilindiğinde nasıl ilimler terakki ediyorsa, toplumların da kanunları bilindiğinde, toplumu yünlendirmek mümkün olacak böylece terakki gerçekleşecektir.[238]

Celal Nuri de Bedii Nuri gibi organizmaların başlangıçtan itibaren mükemmel olmadığını, bu nedenle devamlı değişerek bugünkü hale evrildiklerini dile getirir. Hatta Büchner'in materyalist felsefesinin dahi İslâm'ın ruhuna uygunluğundan bahseder. Zira Bühner'in tekâmül kanunu felsefesi ile kâinatta tabii bir nizam olduğu gerçeğine duyulan güven, "*tekvîn-i mütetabi' faraziyesinin*" yani türlerin birbirini takib eden bir yaratılış neticesinde olduğu, mucizelerin ve harikaların imkânı gibi şeylere duyulan inancın yerini alacaktır.[239]

Terakkinin tedrîcîliğinin yanı sıra bir başka kanunu da çeşitli terakkilerin bir silsile ile birbirine bağlı olmasıdır. Bunu güneş ışıklarına benzeten Bedii Nuri, güneşten farklı ışıklar çıkmakla beraber her bir rengin kaynağı güneştir ve dolayısıyla bunlar birbirine görünmez bir biçimde bağlıdırlar, der. İçtimaî

---

[237] Hukuk tarihini ve hukuk meselelerinin dahi tekâmül kanununa tabi olduğunu anlatan bu makale için bkz. Bedii Nuri, "Tekâmül Kanunu-I", **İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavanîn Mecmuası**, 31 Mart 1325, S. 1, s. 69; Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-I", **Donanma**, Sene: 2, S. 19, Şevval 1329/Eylül 1327, s. 1706.

[238] Bedii Nuri, "Hikmet-i İctimaiyye Tarih-i Hudus ve Neşeti- I", **Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**, 1 Mayıs 1325, C. 2, S. 5, s. 88.

[239] Celal Nuri [İleri], **Tarih-i İstikbal**, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331, s. 29-30. Celal Nuri'nin müslümanlar ve inhitatla alâkalı görüşlerine daha sonra genişçe yer vereceğimiz için burada onun, İslâm'da harikuladenin tabiatüstü değil ulvi ve mükemmel anlamına geldiği, Kur'an-ı Kerîm ve hadislerdeki tabiatüstüyle alakalı kıssaların İsrailiyyat ya da masal olduğu, "kanun-ı intizam-ı tabiat" üzere kurulmuş İslâm için bunların geçerliliğinin bulunmadığı, sadece Sami bir kavim olan Araplar arasında yaygın esatir olduklarından terbiye maksadıyla bunlara başvurulduğu, şeklindeki görüşlerini zikredelim.

tekâmüllerde de, bütün hadiseler birbirine bağlı bir biçimde terakki eder[240] ve dışardan bakıldığında bu sade bir değişim gibi görünür. Bu değişimler tedrîcen olur. Toplumlar da tekâmül ettikçe, burada yaşayan insanların fiilleri zamanla mertebelere ayrılır, çeşitlenir. Herbert Spencer'in ortaya koyduğu bu "tehâlüf/aykırı olma" fikri de insanlığın tekâmülünün bir kanunudur, diyerek Bedii Nuri bu kanaati paylaştığını izhâr etmektedir. Ona göre fikir hayatının da zamanla çeşitlenip sınıflandırılması tekâmülün bir neticesidir. Her bir çeşit, dal, asıldan ayrı gibi görünse de o kökten çıkmaktadırlar. Netice itibarıyla ona göre terakki tabiatın umûmi bir kanunudur. Doğada cereyân eden hadiselerde görüldüğü üzere insanlığın terakki ve tekâmülü de bir "tehâlüf ve teferruk"tan ibarettir.[241]

Elbette değişim esnasında çevre şartlarına uygunluk da tekâmül kanunundandır ve toplumlar için de geçerlidir. Terakki için değişen çevre şartlarına uymak icâbetmekte, aksi takdirde toplumun devamı tehlikeye girmektedir:

> *"Tekâmül nazariyesi ise cemiyet ve hükümet nazariyesini pek sade ve kolay bir surette hallediyor:Kâinatta görülen bütün eşkâl ve kitelât-ı hayâtiye tarz-ı teşekküllerine nazaran echize-i mahsûsa ve âzâyı husûsiye ile tecehhüz eder ve lüzûm-ı ihtiyaç tecelli ve teşeddüd ettikçe bu âzâ ve echize de tahavvülât-ı hassa ve musâide husûle gelur ve yahut şekl-i hazır ile bu ihtiyaç karşısında yaşamayarak o hayat söner, mevcudiyeti mahvolur.*[242]

Bedii Nuri gibi, Edhem Necdet de dönem içinde tekâmül felsefesinin ciddi müdafilerinden olmuş, konuya dair bir eser kaleme almıştır.[243] Ona göre, *"tekâmül kanunlarının keşfi, terakki-i içtimâîyenin yegane saiki oldu"* diyerek 19. asırda Lamarck, Darwin ve Spencer aracılığıyla muhitin tesiri, hayat mücadelesi, ıstıfâ, verâset meselelerinin konuşulup tartışıldığını, istihâlenin keşfiyle de muhafazakârlık, istikrar ve taassub fikirlerine savaş açıldığını dile getirir. Böylece ona göre, terakki yani yenilik devri başlamıştır. Dolayısıyla cemiyetin terakkisi,

---

[240] Bedii Nuri tarihte hadiselerin birbirini takip eden sebeplere bağlı olduğunu ama yine de muhitin şartların muvacehesinde şekillendiğini ele aldığı bir yazısı için bkz. Bedii Nuri, "Hikmet-i Tarihiye", **Şehbal**, 1325, S. 19-20, s. 368-71.

[241] Bedii Nuri, "Terakki, Mahiyet-i Terakki", **Şehbal**, 1326, S. 26, s. 25.

[242] Bedii Nuri, **Hakk-ı İntihab**, İstanbul: Muhtar Halid Kitaphanesi, 1330, s. 5-6.

[243] Edhem Necdet, **Tekâmül ve Kanunları**, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329. Ülken, s. 302-303'te Edhem Necdet'in bu kitabı Ives Delage ve Godschmidt'in **Les Théories de L'Evolution'**, Lamarck'ın **Philosophie Zoologique** ve Spencer'den fayadalanarak yazdığını söyler.

tıpkı organizmalarda cereyân eden tekâmül kanunları gibi, muhitin yeni şartlarına uymak, bu vesileyle bir istihâle, bir değişim geçirmek, tabii bunları yaparken mücadele vermekle mümkün olacaktır. Bu noktada hayat bir savaş meydanıdır diyen Edhem Necdet, mükemmel ve yeni silahlara sahip olanlar, eski silahlarla savaş vermek hususunda ısrarcı olanları alt edecektir, demektedir.[244]

Eser boyunca cemiyetlerin terakkisinin, Spencer'in tekâmül felsefesine uygun bir biçimde *"basitlerden, eskilerden, sabitlerden mürekkeplere, mütehavvillere doğru devam etmiş bir istihâle neticesi"* olduğunu ifade eden Edhem Necdet, bu istihâlenin tedrîcen gerçekleştiğini, böylece insanlık tarihinde "vahşetten medeniyete geçmiş milletlerin tekâmül kanunlarına muvafık" bir biçimde terakki ettiğini anlatır.[245] Bu içtimâî terakkinin yavaş ve tedrîcî olması sayesinde istihâlenin nesilden nesile intikalinin sağlamlığını da beraberinde getirdiğini savunur. Aksi yönde gerçekleşecek bir değişim, yani ani, hızlı, yukardan aşağı, mürekkepten basite, eskiye doğru olduğunda kalıcı olmayacaktır.[246]

Toplumlarda gerçekleşen terakkiler, organizmaların hayatında vuku bulan tedrîcî terakkinin beşeriyet noktasına varması gibi, "verâset kanun"u gereği bir nesilde/batında sahip olunan tüm aklî müktesebât diğer batna aktarılarak hiç değilse kısmen terakki gerçekleşir. Böylece daha toplumun her bir bireyi daha çok küçükken dahi kendinden öncekilerin mirasını tevârüs ederek, kudemânın yıllarca uğraşıp da edinemediği birikime sahip olabilmektedir. Bu görüş hem içtimâî hem fikrî terakkinin nasıl açıklandığını bize gösteren güzel bir örnektir:

> *"Kuvâ-yı rûhiye ıstıfâ-yı tabii ile terakki eder, verâset ile nakl u tesbit olunur (…) Cümle-i asabiyenin zuhûru bir taraftan bekâ-yı elyak kanunun eseridir, diğer taraftan muhit ile sath-ı dimağın mütekabil tesirlerinden mütevellittir. Çünkü ilk zuhurlarında merakiz-i dimağiye sathîdir, sonraları amîk olur. Tahavvülât-ı tedrîciye, ister müfîd ve muzır olsun, irsen intikal eder, fakat bu tahavvülât-ı kesbiye evvela tedrîcî tarzda uzviyetlerin bünyesine yerleşmiş olmalıdır. Verâset ecdâdın, tecrübeleriyle beraber cinnetlerini de cem' u nakleder (…) Atavizm tedennîye ait bir şekl-i verâsettir (…) Verâset umûmiyetle mihanikî gayr-ı*

[244] Edhem Necdet, s. 3-5.
[245] Edhem Necdet, s. 254.
[246] Edhem Necdet, s. 255.

vicdanî evsâfı daha ziyade sadakatle nakleder ve müceddid olmaktan ziyade muhafazakârdır."[247]

Edhem Necdet gibi Sosyal Darwinci bir Meşrutiyet aydınıyla benzer kanaatlere sahip Filibeli Ahmed Hilmi, Herbert Spencer felsefesinden mülhem, tekâmülün *"basitten mürekkebe, ednâdan a'lâya, nâkıstan kâmile"* doğru devamlı ve durmaksızın devam eden bir süreç olduğunu söyler. Hatta, fen 'usul-i tekâmül' derken tasavvufun bu kaideye "seyr-i sülûk ve usul-i teşe'ün" dediğini iddia eder.[248] Bu mânada Filibeli'nin tekâmül ile seyrü sülûk arasında mütekâbiliyet kurması dikkat çekicidir. Zaten o, bu kanunun Allah'ın kâinata koyduğu bir kanun, nizamın parçası olarak telakki eder. Filibeli, *"Zât-ı Barî'nin murad ve hikmeti"* [249] anlamında kullandığı tekâmül kanunuyla alâkalı olarak *"Kâinat-ı maddiyede 'şer' diye mugâyir-i intizâm ve ahenk ve münâfi-i tekâmül ve terakki bir halet arasak bile yine bir şey bulamayız. Zira ahenk ve intizâm hükümfermâ ve tekâmül ve terakki bir emr-i vakidir"* diyerek, kâinatta Allah'ın dilemesiyle ahenkin yani tekâmül ve terakkinin hüküm sürdüğünü savunur. Buna mukâbil beşeriyette gözlenen şer Allah'ın nizamı dışına çıkan insanın eseridir. Filibeli şuna kesin olarak inanır: İnsanlık günden güne terakki ve tekâmül göstermektedir.[250]

Bu noktada Kur'an-ı Kerîm'e de müracaat eden Filibeli, "Allah her an yeni bir şey yaratır"[251] ayetini dahi terakki ve tekâmülün devamlılığına, zaruretine delil olarak zikreder:

"Terakki ve tekâmül, zât-ı bârinin cebhe-i kâinata dest-i kudretiyle tab' ettiği tuğra-yı hayattır. Her şey doğar, dürür ve ufûl eder. Hiçbir şey la yetegayyar ve sabit kalamaz. Ancak zat-ı celle ve 'alâdır ki tagayyüre, teceddüde mahkûm olamaz. Hâdisâtın devamı tekâmüle tebe'iyetten ibarettir. Bize buyurmadı mı ki 'külle yevmun hüve fi şe'n".[252]

Görüldüğü üzere Filibeli terakki ve tekâmülü, Allah'ın yeryüzüne koyduğu değişmez hayatî bir esas kabul eder. Hatta "*kanun-ı terakki ve tekâmül,*

---

[247] Ethem Necdet, s. 267.
[248] F[ilibeli] A[hmet] H[ilmi], "Hikemiyat: Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe", **Hikmet**, 18 Rebiulahir 1328/15 Nisan 1326, S. 2, s. 4
[249] Filibeli, **Üss-i İslâm Hakaik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akaid, İstanbul, 1332,** s. 41.
[250] Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 63.
[251] Kur'an-ı Kerim, Rahman Sûresi, 29. ayet.
[252] Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 82.

bir faaliyet-i cebbâredir". Bu kanun ilâhî iradenin kudreti dahilindedir. Bu nedenle hiçkimse onu duruduramaz, geri çeviremez:

> *"Hürmüz ehrimeni daima tepeler, nur zulûmatı tedrîcen ve fakat mütemâdiyen istila eyliyor. Alemin seyri basitten mürekkebe, nâkıstan kâmile doğrudur. Tevakkuf emeliyle bir makinenin dişlerine elini saldıran adem, elini parçalatmatan başka bir şey yapamaz. Terakki makinesini de tevkife kalkışanlar, daima kırılmış, parçalanmıştır."*

İnsan her ne kadar her şeyi kendisi yaptığını zannetse de, başarılarını kendi faaliyetlerine bağlasa da aslında bunların gerçek sebebi o değildir. İnsan, toplumun, milletin ayakta kalması ve güç kazanmasının sebebi olarak kendini görür. Bunun böyle olmadığı, ancak gerçek sahibin kim olduğunu görecekleri bir hadise yaşadıklarında farkederler. Cemiyetlerdeki değişimi dışardan gelen bir kuvvetle ve bir anda gerçekleşmez diyen Filibeli, eğer bu hâricîi baskı neticesinde toplumun aslî yapısına mugâyir bir değişiklik yapılırsa bu terakki değil inhitât sebebi olur demektedir. Bu nedenle içtimâî terakki için, tekâmül kanunlarına muvafık bir biçimde muhite uygun, cemiyetin kendine has özelliklerine dikkat ederek değişimler gerçekleştirilmelidir. [253] Değişimin, yenilenmenin önünde durmak, bu mecburiyetten kaçmak ise *"tavakkuf-ı fkrî"*dir ki terakkinin zıttıdır.[254]

Filibeli Ahmed Hilmi'nin *"milletin terakki ve teâlisi"* için çıkardığını ifade ettiği *Hikmet* mecmuasında, başyazar olarak ona aidiyetini düşündüğümüz yazar ismi zikredilmeyen bir makalede de teceddüdün, inhitât sebeplerini ortadan kaldırmak, suretiyle *"tahavvül ve tekemmül"* oluşundan bahsedilmektedir. Ancak bu elbette sadece eskileri tamamen ortadan kaldırıp atmak şeklinde vuku bulmayacaktır. Çünkü bazı eskiler vardır ki aslında onlar "tekâmül ve terakki"nin kendisidir:

> *"Kanun-ı tekâmül saha-i tabiatte ve her şekl-i mevcudiyette hükümfermâ olan bir müessir-i kâdirdir. Bu kanunun icâbâtına karşı*

[253] F[ilibeli]., "İçtimaiyat: Terakki ve Tekâmül", **Hikmet**, 12 CE 1329/ 28 Nisan 1328, S. 56, s. 2. Makale aslında, Cavid Bey ve Babanzade İsmail Hakkı Bey'in hükümetten istifa etmelerinin Genç Türklük açısından çok ciddi bir sorun olduğu, hatta vatan millet için büyük bir felaket olduğunu savunmanın yanlışlığına; özellikle görevde kayd-ı hayat şartında bulunmanın meşrutî rejime aykırı bir tutum olduğuna, dolayısıyla bazı mebusların ayrılmasıyla bir memleketin zeval bulmayacağına dikkat çekmek için kaleme alınmış, Filibeli bu meseleyle ilgili fikrini beyan etmeden önce terakki ve tekâmülün ne anlama geldiğine dair kanaatlerini beyan etmiştir.

[254] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, **Tarih-i İslâm**, Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1327, C. 2, s. 650.

gelmek, tavk-ı beşer hâricîindedir. Kanun-ı tekâmüle çarpanların kendileri kırılır. Bilmeliyiz ki terakki ve tekâmül, efsun ile, söz ile, düşünmeden işlemekle, kendi kendimizi aldatmakla olmaz".[255]

Böylece, üçüncü bölümde de kendisine sıklıkla müracaat edeceğimiz, "İslâm mâni-i terakki değildir" müdafilerinde Ahmed Hilmi, maddeci, pozitivist Ahmed Şuayb ya da Bedii Nuri'den farklı olarak meseleyi Sosyal Darwinizm bağlamında ele almadan ve fakat tekâmülün kâinatta Allah'ın koyduğu bir nizam olarak zaruretine vurgu yapmıştır.

Cumhuriyet sonrası kaleme alınmış İslâmcıları tenkit-tahlil eden metinlerden kronolojik olarak ne Hilmi Ziya Ülken, ne de Tarık Zafer Tunaya'da ismine tesadüf edilmeyen ve fakat İsmail Kara'nın eserinde İslâmcı kimliğine dair doğrudan bir yorum yapılmasa da yer alan[256] bir başka eserinde de "modernist" oluşuna işaret edilen[257] Elmalılı Hamdi [Yazır] da tekâmül kanunu Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamın[258] bir parçası olarak açıklanır:

"(...) tekâmül kanunu dediğimiz kanunun fennî mânası tekâmülü mebde-i mutlak yapmak değildir. Tekâmül mahlûkatta izafî bir kanun-ı rubûbiyettir. Mahlûkat nâkıstan zâide doğru tekâmül ederken bu tekâmülünü mebde-i mutlakın kemaline medyûn olduğunda ehli ilim hiçbir vakit zuhul etmez. Bundan dolayıdır ki Spencer tekâmülü izafet sahasında tespit ederken mutlakın vücudunu bizzarure tasdik etmiştir. Filhakika Halık teâlânın kemal-i mutlakı olmasa idi, silsile-i tekâmüldeki izafî kemalat-ı mütezâyide yoktan gelmiş olacaklardı."[259]

---

[255] "Mebahis-i Müfide: Teceddüt ve Terakki", **Hikmet**, 11 Cemaziyelahir 1329/26 Mayıs 1327, S. 60, s. 2-3.

[256] İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasî Görüşleri, Hilafet ve Meşrutiyet-I**, İstanbul: Dergâh Yay., 2001, 53, 59, 102. Daha sonra Kara, Din ile Modernleşme Arasında kitabında bu hususa yine dikkat çekiyor. bkz. a.g.e. s. 42.

[257] İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 454.

[258] Mehmed Ali Aynî de, "(…) tedbîrat-ı muazzamanın planını idrak edemiyorsak da ahvâl-i maziyemizle mukayese edince kudret-i fatıranın insanların terakkisini istihdaf ettiğine hükemedebiliriz." demektedir. bkz. Mehmed Ali Aynî, **Reybilik, Bedbinlik, Lailahilik Nedir? Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim'ine Bir Cevap**, İstanbul: Kitabhane-i Sudî, 1927, s. 76.

[259] Elmalılı Hamdi Efendi, "İlhad Ne Büyük Cehalettir-4", **Sebilürreşad**, S. 625, 15 Rebiülahir 1343, s. 3?. Elmalılı *Metalib ve Mezahib*'e yazdığı dibâcede de konuyla ilgili şunları söylemektedir: "... lisan-ı şeriatte sünnetullah tâbir edilen kavanin-i ilâhiye Cenab-ı Hak tarafından rahmet-i subhanisi eseri olmak üzere insanların ikbal ve idbarları ve etvar-ı saireleri için vaz' edilmiştir ki tebeddül ve tahavvülden mahfuzdur. Ne akvamın, ne de insanın değişmesiyle katiyen tahallüf etmez, layetegayyardir. Ümmetlerin beka bulması, feyz-yab olmasını kanun-ı ilâhînin tarif ettiği fezâil ile tahlisine, helak ve izmihlali ise kanun-ı ilâhî haricine çıkarak fezâilden taarri, rezâili irtikabına vabestedir." Bkz. Elmalılı Hamdi [Yazır], "Dibâce", **Tahlil-i Tarih-i Felsefe Metalib ve Mezahib** *içinde*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341, s. 29-30.

Elmalılı, tabiattaki tekâmül kanununu ilahî bir kanun ve bu kanun gereği kemale doğru yürümenin zaruri olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu alem ve içindeki her şey daimi ve sürekli olarak tedrîcî bir biçimde tekemmüle doğru bir inkılâb geçirmektedir. Bu bu tedrîcî tekemmül tekâmül kanunudur ki buna nizâm-ı alem[260] der. Yani daha önce de değindiğimiz üzere, klasik dünya tasavvurundaki nizâm-ı alem fikrini, kozmik düzen anlamında terakki ile irtibatlandırmaktadır.

Görüldüğü üzere 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar pozitif bilimlerde gerçekleşen gelişmeler tabiatta bir değişimin hatta ilerlemenin mevcudiyetini, bu sürecin ise bazı kanunlar çerçevesinde vuku bulduğu tasavvurunu şekillendirmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde de bu süreçlerin ve kanunların toplumlar ve insanlık tarihi için de geçerli olduğu inancıyla neticelenmiş bu tekâmül felsefesi adını almıştır. II. Meşrutiyet'in pozitivist- Sosyal Darwinist düşünürleri bu inancı paylaştıkları gibi, tasavvuf ve tefsir sahasında Türk düşüncesine tesirleri büyük isimler tarafından da bu kanunların aynı zamanda Allah'ın yeryüzüne koyduğu bir nizamın kendisi olmak bakımından savunulduğunu ele aldığımız bu kısımdan sonra da şimdi meşhur ilerleme-gerileme ikilisinin dönem literatüründeki yerine bakabiliriz.

1.2.3. Tedennînin Zıttı Olarak Terakki

Son dönem Türk düşüncesinde "terakki"yle birlikte çok ciddi yeri olan "gerileme/inhitât/tedennî" kavramının teorik tartışmaları Meşrutiyet dönemi metinlerinde neredeyse hiç yok gibidir. Buna mukabil "İslâm dünyasının gerilediği" kabulü, fikr-i sabit halindedir. Genelde müslümanlar, özelde Osmanlı için dile getirilen büyük soru "Niçin biz Batı'ya nispetle geride kaldık? Batı neden bizi geçti?"dir. [261] Bu bağlamda Meşrutiyet devri mütefekkirlerinin

[260] Elmalılı Hamdi Efendi, "Ulum-ı İslâmiyye- Âleme Bir Nazar", **Beyanü'l-Hak**, S. 3, 23 Ramazan 1326, s. 4. Tabiat gibi insan ve onun hayatını teşkil eden her kurum ve durumda terakkinin cari oluşu aynı zamanda "nizam-ı âlem" kavramıyla açıklayan bir başka örneğe Haşim Nahit'te rastlıyoruz: "nizam-ı alemin bekasını irade ve bunu da insanın bekasına ve bekayı da tenasül ve tevalüde menut kılan ve insanın dareynde saâdetini kafil bir kanun vaz eden cenabı hakkın iradesine göre artık bu asırda …" bkz. Haşim Nahid, **Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s.229. Yine Haşim Nahid, İslâm'ın dünya ve âhiret saâdetine kefil bir din olarak, "nizam-ı âlem" için ahlâkı gaye edindiğine dair bkz. a.g.e., s. 217.

[261] Üçüncü bölümde genişçe yer vereceğimiz Satı el-Husrî'nin **Ümit ve Azim** içinde "Niçin Geri Kaldık?", Celal Nuri [İleri]'nin **Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye**'si, Said Halim Paşa'nın **İnhitat-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye** gibi eserleri, elbette tedenni fikrinin felsefî tartışmasını yapmazlar. Maziyi ve

"gerileme/inhitât"tan ne anladığı şöyle özetlenebilir: Tarihin belli dönemlerinde ilerleyip, tekâmül etmiş müslümanlar bazı sebeplerle son bir kaç asırdır Batı'nın ekonomik, siyasî, askerî, teknik ilerlemesine nispetle, geri kalmıştır. Yani Osmanlı'nın ve İslâm dünyasının "gerileme"si, Batı Avrupa'ın kuvvet ve iktidarının yükselmesiyle irtibatlı olarak gündeme gelmiştir. Buna mukabil, gerileyen (tabii ilerleyen de) nedir, neye nispetle gerilemektedir, nerede, ne zaman gibi sorular sorulmamış, mutlak bir gerilemeden bahsedilmekle birlikte "gerileme" kavramının mahiyetine dair bir kesinlik hemen hemen hiç söz konusu olmamıştır.[262]

Osmanlı'nın ve İslâm dünyasının Batı karşısında iktisadî, siyasî ve içtimâî bakımdan geri kaldığı iddiasını, inhitât sebepleri ve çarelerini, inhitâtın terakki ile irtibatları gibi meselelere dair yaklaşımları üçüncü bölümde ele alacağız. Burada ise öncelikli olarak, metinler elverdiği nispette, "inhitât"ı kavramsal olarak değerlendiren aydınlara müracaat edip, "gerileme/inhitât/tedennî"nin terakki kavramıyla irtibatına yer vererek, husûsen terakki denildiğinde kastedilenin ne olduğunu biraz daha vuzuha kavuşturacağız.

Bilindiği üzere tarihte, insanlık için, cemiyetler için bir ilerleme var mıdır, bu mümkün müdür sorusu özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda yukarıda da özetlediğimiz üzere tabiat bilimlerinde ve teknik-teknolojik sahada ortaya çıkan gelişmelerle irtibatlı olarak gündeme gelmiştir. Tarihte ilerleme olduğunu söylemek ise, zaman içinde hadiselerin bir kere vuku bulduğu, bunların her birinin birbirini takip ederek çizgisel bir biçimde istikbale doğru aktığı mânasına gelmektedir. Bu sürecin müspet, yani iyi ve güzel bir hedefe doğru vuku bulduğu inancı tarihte gerilemenin değil ilerlemenin olduğu kabulüyle alâkalıdır. Bu inancın arka planında Hristiyan-Yahudi dinî inancının tesiri olduğu savunulmaktadır. Buna göre, insanoğlu başlangıçta büyük günahla doğmuştur,

---

ordaki uygulamaları tenkit edip, Osmanlı ve İslâm dünyasının Batı karşısındaki askerî-siyasî-iktisadî-fikrî mağlubiyetlerine dikkat çekerler.

[262] Meseleyi tenkitçi bir açıdan tahlil eden birkaç makaleye burda atıfta bulunmak icabediyor. Cemal Kafadar, "Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi", **Osmanlı Geriledi mi? i**çinde (Mustafa Armağan (hzl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006 içinde, s. 101-164; Jonathan Grant, "Osmanlı 'Gerilemesi'ni Yeniden Düşünmek: 15-18. Yüzyıllardaki Askerî Teknoloji Yarışında Osmanlı İmparatorluğu'nun Konumu", **Osmanlı Geriledi mi? i**çinde (Mustafa Armağan (hzl.), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006 içinde, s. 195-224.

yaşadığı müddetçe de bu günahın yükünden arınıp dünyada "Tanrı Krallığı"nı kurmakla mükelleftir.[263]

Mustafa Şekip Tunç'un "intibah" devri olarak isimlendirdiği Rönesans'la birlikte, *"hayat ve beşeriyetin maziye nispetle fâik-i kudret ve kıymetler iktisâb ettiği (...) hayır ve şer kanaatleriyle nikbînlik ve bedbînlik temayüllerinin mücadelesinde hayır kanaatiyle nikbînlik temayülü galip olmuş yani mefkûre ile ümit; mefkûresizlik, lakaydî ve ye's ve nev-mîdîye üstün gelmiştir."*[264] diyerek, 16. yüzyılda artık insanlığın ve hayatın maziye nispetle daha fazla güce ve yüksek vasıflara sahip olduğunu, iyiliğin, iyimserliğin, ideallerin karamsarlığa galip geldiğini savunarak "terakki" fikrinin temellerine dair önemli noktaları vurgulamıştır. Nitekim Rönesans filozoflarından Bacon, Fontenelle, Leibniz gibi filozofların bu iyimserlik inancının yolunu açtığını, mutluluğun temininin sonsuz mükemmelliği elde etme yolunda ilerleme olduğunu savuduklarını biliyoruz.[265]

Rönesans'tan sonra 18. yüzyıla gelindiğinde, Aydınlanma filozofu Turgot insanoğlunun hep birlikte yavaş ama daimi bir surette, birbirini takip eden devreler halinde *"gittikçe büyüyen bir tekemmüle doğru muttasıl yürüdüğünü"* iyimserlikle savunur, yani ona göre aksi bir süreç yoktur, daimi bir mükemmeleşme vardır.[266] Herder ve Kant gibi isimler her şeyden önce ahlâkın, tarihin ileriye doğru bir hedefe yürüdüğü fikrini benimsemişler[267], Condorcet de, pozitif bilimlerin tarihte terakkinin varlığını ve bu terakkinin sınırsız olduğunu iddia etmektedir. *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı* isimli eserinde, insan zekâsının ürettiği pek çok kazancın dünyayı daha müreffeh, daha yaşanır, daha özgür bir hale getireceğini savunmuştur. Maddî zenginliklerin yanı sıra insanoğlu

---

[263] Yahudilik-Hıristiyanlık inançlarıyla ilerleme fikri arasındaki bağlantıya kesin bir şekilde karşı çıkan Niehbur, *The Nature and Destiny of Man*'de şöyle der: "İlerleme fikri, bir Hıristiyan kültürü üzerinde yeşermiş olabilir. Fakat bu fikir, Yunanlıların anlamsız tarihinin tersine çok anlamlı bir tarihe dair İncil vahyinin ve İbrani hissinin sekülarize edilmiş bir versiyonudur." bkz: Reinhold Niehbur, The Nature Destiny of Man'den nakleden Richard John Neuhaus "The Idea of Moral Progress", **First Things**, No: 59, August-September 1999, s. 21-27; Edward Hallet Carr, **Tarih Nedir**, Misket Gizem Gürtürk (Trc.), İstanbul: İletişim, 1996, s. 131; Koselleck, *İlerleme*, s. 37-48'de bu mesele tartışılmaktadır. Mustafa Şekip, Yahudiliğe atıfta bulunmasa da, Hıristiyanlığın ve İslâm'ın terakkici dünya tasavvurunu şekillendiren, teklif eden birer inanç sistemi olduğunu savunur ve dinlerle birlikte, "devri daimli dünya" telakkisinin yerini "mefkürevî dünya" tasavvuruna bıraktığını söyler: "Allah mükemmel olduğuna göre, yarattığı şeylerde de bittab' kemal olacak ve her şey müşterek bir gayeye med'uv bulunacaktır"demektedir. bkz. Mustafa Şekip [Tunç], **Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü**, İstanbul: Amedi Matbaası, 1928, s. 12-13.

[264] Mustafa Şekip, **Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü,** s. VII.

[265] Koselleck, **İlerleme**, s. 51-54.

[266] Mustafa Şekip, **Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü,** s. 58

[267] Mustafa Şekip, **Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü,** s. 86

ruhî mânada da gittikçe derinleşecek, incelecek, mükemmelleşecek, böylece daha ahlâklı ve mutlu olacaktır. [268]

19. yüzyıla gelindiğinde ise Hegel, Marx ve Comte benzer bir kabulle tarihte ilerleme bulunduğunu, bunun nihai hedefinin de özgürlük olduğunu savunmuşlardır. Comte, pozitivist bir tarih tasavvuruyla inşa ettiği üç hal kanununa göre, insanlığın üç devre geçirdiğini, önce teolojik, sonra metafizik ve nihayet pozitif düşünceye terakki ettiğini ileri sürmüştür. Bu son devre rasyonel aklın ve bilimin zirvede olması sebebiyle insanlığın ulaştığı en müterakkî çağdır. Comte'un tabiatta da ilerleme olduğunu savunduğunu yukarıda ele almış, onun tabiat ve insan bilimleri arasında irtibat kurduğuna dikkat çekmiştik.

Tüm bunlar peşinden bir çok meseleyi getirmektedir. Eğer insanlık toptan bir hedefe doğru ilerliyorsa, bunu başaranlar sadece mutlu olabilecek, diğerleri mutsuzluğa mahkûm olacaktır. Ayrıca bu sürecin zaman itibarıyla gerisinde kalanlar, yani eskiler yenilere nispetle mağdur, madun, hatta yeniler için kendilerini feda etmiş sayılmaları gerekecektir. Dolayısıyla sonrakiler her zaman öncekilerden daha ahlâklı, daha kıymetli, daha mükemmel ve netice itibarıyla daha üstün mü olacaktır?[269]

İlerleme toplumlar için zigzaglar çizerken yani sürekli bir ileriye gitme söz konusu değilken, insan yeteneklerinin kuşaktan kuşağa iyileşerek, bilgisinin artmasıyla gerçekleşen bir ilerlemeden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu sürecin içinde dahi olmamak geri kalmak anlamına gelmekte, ilerleme kavramı aynı zamanda gerileme fikrini içinde barındırmaktadır. Bir şey/lerin ilerlemesi tabii olarak gerileme ihtimalini de ifade etmektedir. Tam da bu sebepten "progrés" kavramının klasik "dairevî/döngüsel" [270] tarih ve toplum tasavvurundan farklılaştığı, ilerlemenin "çizgisel" bir biçimde cereyân eden bir değişime işaret ettiği, bunun aksi istikamette cereyân eden değişimin "regressus/gerileme" olduğu,

[268] Mustafa Şekip, **Terakki Fikrinin Menşe ve Tekâmülü,** s. 66-67.
[269] Batı düşünce tarihinde ilerleme fikrinin temellerini bulduğu eskiler-yeniler tartışmasına dair geniş bir okuma için bkz. Levent Yılmaz, **Modern Zamanın Tarihi, Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi**, M. Emin Özcan (Trc.), İstanbul: Metis, 2010.
[270] İslâm düşüncesinde "devir" fikri için bkz. İlhan Kutluer, "Devir", **TDVİA**, C. 9, s. 232-234.

bu değişimde bir başlangıç ve nihayetin tam olarak tespit edilemediği, söylenmektedir.[271]

İyi ve doğru olana doğru bir yürüyüş mânasına gelen modern ilerleme fikri, böylelikle içinde bulunulan halin ve mazinin geri olduğunu, tarihin, insan aklının ve toplumun mazideki durumdan iradî bir biçimde uzaklaştıkça mükemmele doğru gideceği inancını taşımaktadır. Bu bakımdan klasik devir tarih ve toplum kurgularından oldukça farklı, geleceğe doğru iyimser bir bakış açısı sunmakta ve fakat geçmişi "bozulmuş, çökmüş, zayıflamış" olarak tarif ederek bir tür "tasfiye sürecini"[272] işletmektedir.

İlerleme kuramcılarının çoğu bulundukları toplumun şartlarından, daha doğrusu toplumda hüküm süren mevcut anlayışlardan memnun değildirler.[273] Mazi aşılması, hatta kendisine hesap sorulması gereken zamanlardır. "Bugün" ise, geçmişten silkinip âtîye sıçramanın zeminidir.[274] Platon (öl. M.Ö. 4347)'dan bu yana toplum organizma anolojisinden yola çıkarak hasta kabul edildiğinden, ilerleme kuramcıları da biyolojik benzetmelerle, olgunlaşmamışlığı ve hastalığı yetkin olamamanın nedeni olarak kabul ederler ve bu, gelecekte mutlaka değişecektir.[275]

Osmanlı-İslâm tarih tasavvuru ise modern dönem ilerleme fikrinden oldukça farklıdır. Klasik zaman tasavvuruna göre, kıyamet yarın kadar yakındır, ölüm, mezarlık gerçek mânada yokluk değildir. Ama ilerlemeci tarih tasavvuruyla irtibatlı olarak bu kelimeler zaman içinde menfî anlam kazanmıştır.[276] Aslında sadece İslâm söz konusu olduğunda durum böyle değildir; kadîm doğu toplumlarında "progrés" kavramı modern dönemde kazandığı anlamlara öncelikli

---

[271] Robert Nisbet, **History of The Idea of Progress**, USA: Transaction Publisher, 1998, s. 5; J. B. Burry, **The Idea of Progress**, New York: Dover Publication, 1960, s. 9.

[272] Reinhart Koselleck, **Kavramlar Tarihi**, İstanbul: İletişim, 2009, s. 168.

[273] Bu durum, yani "mevcut halden memnun olmama", genel olarak ilerleme kuramcılarının temel çıkış noktasıdır. Bkz. Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", **Sosyolojk Çözümlemenin Tarihi** içinde, **(**Derleyenler Tom Bottomere, Robert Nisbet), Aydın Uğur (Trc.), Ankara: Ayraç Yayınları, 1997, s. 7.

[274] "Bir eleştirmen 'Bugün Parmenides ve Aristoteles zamanında yaşamış insanlardan daha çok bilgi sahibi olduğumuz bana çok açık görünüyor' diyor. Ama bu "biz" kim? (…) Bizim bildiğimiz fakat oların bilmediği ya da bunun tem tersi de doğru. Soru şu bunun ölçüsü ne?" bkz. Paul Feyeraband, **Akla Veda**, Ertuğrul Başer (Trc.), İstanbul: Ayrıntı, 1995, s. 198

[275] P. Bowler, **Evolution: The History of An Idea**, London: University of California Press, 1984, s. 5; Bock, s. 70.

[276] Klasik dönem İslâm literatüründe kavramın (progrés) daha çok "entelektüel ilerleme"ye işaret ettiği ve tarihle değil hikmet ve edeble ilgili olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. Tarif Khalidi, "The Idea of Progress in Classical Islam", **Journal of Near Eastern Studies**, C. 40, S. 4, s. 277.

olarak delâlet etmez. Kavramın bu türden -gelecek güzel günlere doğru bir hareket- bir anlam kazanması tarihi algılayış ve yorumlayışın farklı saiklerle değişmesiyle irtibatlıdır.[277] Modern dönemden önce de "gerileme" vakıası, düşünce tarihi içinde İslâm düşünce tarihinde bir biçimde ifade edilmiştir. Fertler, toplumlar ve tabii devletler için bir yükselme olduğu gibi bir çöküş, gerileme devri bir süreç olarak zihin dünyasında mevcuttu. Bu süreç ilahî iradenin tasarrufundadır. İnsan ve kâinat netice itibarıyla inkırâza, inhilâle maruz kalacaktır. "Âtî" ise bozulmayı ifade eder. İslâm söz konusu olduğunda da "Asr-ı saâdet" insanlık tarihinin sonunda değil başlangıcında yer alır.[278] Zamanın ilerlemesi, kıyamete doğrudur ve aslında kıyamet asr-ı saâdetten kopuşun, daha doğrusu bir "düşüş"ün hikayesidir. Modern anlamda ilerleme ise insanın "düşüş"üne razı olmadığından ilerlemenin "bozulmaya" değil "mükemmel"e doğru olduğunu savunur. Halbuki geleneksel yaklaşımda insan kendini ve geleceğini inşa ederken maziden ilhamını alır. İdeal hayatı istikbalden bekleyenlerle mazide arayanlar arasındaki bu farkın temelinde, mitolojilerin, hurafelerin insanları mazinin altın çağda, istikbalin ise iyi olabilme ihtimalinin imkânsızlığına inandırmasıyla irtibatlıdır, denilmektedir. Öyle ki Mustafa Şekip'e göre "Her ikbâli bir idbâr takip eder", "Gelen gideni aratır" türünden cümleler bu devirlerin kalıntılarıdır.[279] İslâmiyetteki "âhiret günü"ne iman lüzumuna dikkat çeken Mustafa Şekip, aslında tüm peygamberlerin sembolik bir dil kullandıklarını, "kıyamet ve âhiret"ten maksatlarının mutlak olarak bu dünyadan başka bir dünyaya işaret değil daha çok insan fiillerinin neticesini hatırlatarak mesuliyet ve akıbet endişesini canlı tutmak maksadıyla olduğunu savunur. Bu noktada kurûn-ı vustâda peygamberlerin gelmiş olması terakkinin yolunu sadece henüz açmaya başlamıştır, demektedir.[280]

---

[277] Meselâ Konfüçyüs ve diğer erken dönem Çinli düşünürler, kusursuz bir dünyanın mazide olduğu ve insanlığın tek umudunun hali hazırdaki zelil durumundan kurtulup mükemmellik çağına dönmekte olduğuna inanırlar. Konuyla ilgili daha geniş bir okuma için bkz. Richard E. Nisbett, **Düşüncenin Coğrafyası/Doğulular ile Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler**, Gül Çağalı Güven (Trc.), İstanbul: Varlık, 2005, s. 91

[278] Müslümanların tarih telakkilerindeki değişimlere dikkat çeken, husûsen mazi-âti ayrımını ele alan bir makale için bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", **Din ile Modernleşme Arasında** içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 81-83.

[279] Mustafa Şekip, s. 8

[280] Mustafa Şekib, s. 15.

Osmanlı Klasik devir ıslahatçılarıyla alâkalı çalışmasında Mehmet Öz'ün de ifade ettiği üzere, "nizâm-ı âleme ihtilâl gelmesi" o dönemde "inhitât/gerileme/çözülme" olarak anlaşılıyordu.[281] "İnhitât" kelimesine henüz daha 17. yüzyılda Kâtip Çelebi'de tesadüf etmekteyiz. İnsanlar gibi devletlerin de bir ömrü olduğu görüşü İbn Haldun'dan beri İslâm Düşünce dünyasında etkili olmuş[282], Naima, Kâtip Çelebi gibi tarih yazıcıları da bu eksende hadiseleri tahlil etmişlerdir. Buna göre toplumlar da insanlar gibi gelişme (nümuvv), duraklama (vukuf) ve gerileme (inhitât) devrelerinden geçerler. Ancak Kâtip Çelebi'nin gelişmeden ve gerilemeden anladığı,19. yüzyıl Osmanlı aydınından farklı olarak, kanun-ı kadîme riayetle alâkalı sorunlar, gelir düzeyindeki dengesizlikler, vergilerin ağırlaşması, askerlerin tavırlarındaki olumsuzluklar, maaşlarda ortaya çıkan adaletsizlikler ve bunların müesses sisteme verdiği zararlardır.[283] Oryantalist Bernard Lewis de pozitivist tarihçilik anlayışı ile kaleme aldığı *Modern Türkiye'nin Doğuşu* isimli meşhur eserinde Osmanlı'nın "yıkılışı" meselesini ele alırken Kâtip Çelebi'ye bu mânada atıfta bulunmuştur.[284]

Dolayısıyla Kâtip Çelebi'den beri Osmanlı'nın inhitâtından bahsedilmektedir, ancak bu 19. yüzyılın "gerileme" tasavvurundan farklıdır. Çünkü, 19. yüzyıl "inhitât" kavramının da muhteva değiştirdiği bir dönemdir. Geçmişin fikrî, siyasî, içtimâî tatbikatına yöneltilen tenkitlere rağmen, geleceğe karşı büyük bir umut beslenmektedir. Bu dönemden itibaren Batı'nın eriştiği seviyeye erişme gayesiyle ıslah yerine[285] reform teklif edilir ve bu reformlar tedrîcen gerçekleştirilmelidir. Niyazi Berkes'in de belirttiği üzere klasik Osmanlı hayatının kanunu değişme, yani inkılâp değil nizamdır. Nizama aykırı olan her şey

---

[281] Mehmet Öz, **Kanun-ı Kadîmin Peşinde Osmanlı'da 'Çözülme' ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 116.

[282] İbn Haldun ve tavırlar nazariyesine dair genel bir okuma için bkz. Tahsin Görgün, "İbn Haldûn", **TDVİA**, C. 9, s. 550-551.

[283] Kâtip Çelebi ile ilgili değerlendirme için bkz. Mehmet Öz, s. 98-102.

[284] Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000, s. 21.

[285] Bu dönemde de "ıslah"ı teklif edenler var elbette. Meselâ *Beyanü'l Hak* mecmuası yazarlarının genel eğilimi bu yöndedir. Buna göre Osmanlı'da terakki medreselerin ıslahıyla olacaktır. Bu da sadece Avrupa'yı taklitle olamaz. Zira her iklimin her kavmin kendine mahsus kabiliyeti, istidadı ve tabii ihtiyaçları vardır. Msl. bkz. Halil Edib, "Terakki", **Beyanü'l-Hak**, 22 Kanunuevvel 1324/11 Zilhicce 1326, Sene: 1, S. 14, s. 301. Bu kadar cansiperâne davranan aynı yazar, rahatlıkla Batı'nın bugün eski vahşi halinden çok uzak olduğunu, insanlığa hizmet edecek pek çok aracın ortaya konulmasında son derece gayret sarfettiğini iddia eder. Bu noktada Şark eski ikbal halinden son derece uzaktır. Dolayısıyla Batı'yı "mukteda-pişva kabul etmemiz dinî bir farizadır!" diyebilmektedir. Çünkü Avrupa'nın "meserr-i kemalât ve marifetinden, göz kamaştıran icatlarından istiğna etmeyi dinimiz ve Osmanlı celâdeti dahi doğru bulmaz". Bkz. Halil Edib, "Terakki-3", **Beyanü'l-Hak**, 24 Teşrinisani 1324/13 Zilkade 1326, sene 1, S. 10, s. 207-209.

ihtilâldir, anarşidir. Çünkü değişme bozulmaya (inhilâl) yol açar. Neticede 18. yüzyıl başlarından 20. yüzyıl başlarına kadar geçen sürede Berkes'e göre Osmanlı sisteminin ilkelerinin birer birer aşınmasına şahit olunacaktır. Artık, "tanrı düzeni" yerine "tabiat düzeni", toplum dışında ve üstünde devlet anlayışı yerine sınıflara ve onların arasındaki çatışmalara ve uzlaşmalara dayanan yasal devlet kavramı, gelenek yerine "ilerleme", "nizam" yerine de "devrim" kavramının geleceğini savunan Berkes bir genelleştirmeye giderek "devrim"in bu son iki yüzyılın karakteristiği olduğunu savunmaktadır.[286] Halbuki ileride de göreceğimiz üzere II. Meşrutiyet aydınlarında devrim fikri neredeyse hiç yoktur.[287] Sonraki döneme intikal ettiğimizde yani Cumhuriyet'e baktığımızda ise bu eğilimi görmek mümkün olacaktır. Klasik devir inhitât fikrinde, kanun-ı kadîmden ayrılmak, maziyle, "geri"yle irtibatların zayıflaması, nispeten zaaftan bahsedilirken, şimdi kanun-ı kadîmin yeterli gelmediği, yeni ve eskiye nispetle daha mükemmel olana sahip olamamanın "geri"liğinden şikayet edilmektedir.

Yukarıdan beri ifade ettiğimiz üzere "terakki" tabiatta gözlemlenen kanunlara benzer bir biçimde insan hayatında tedrîcî olarak müspet yönde devam ettiği varsayılan bir değişimdir. Bu değişim eskiden yeniye ve daha iyiye, mükemmele doğru olmak bakımından terakkidir. Aksi durumda tedennî, inhitât vuku bulur. Dolayısıyla "inhitât"tan bahsedildiğinde aslında, eskinin devam edip yeni değişimlerin gerçekleşmemesi, bu sebeple de toplum hayatında daha iyi şeylerin tezâhür etmemesi kastedilmektedir.[288] Bu bağlamda Meşrutiyet devri

---

[286] Niyazi Berkes, "Türkiye'de Çağdaşlaşma Olgusu", **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** içinde, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Edt.), Beta Yay. İstanbul 1986, s. 149, 151; Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Ahmet Kuyaş (Hzl.), İstanbul: YKY, 2003, s. 39.

[287] Meselâ Rıza Tevfik, ıslahatçıların meseleleri sathî olarak ele alanlarının "simpilist" bir yaklaşımın tesirinde olduklarını söyler, ona göre ihtilaâlciler de böyledir. İhtilâlcilerin de asla rücu etmeye vesile bulmak için, mevcut olanın çığrından çıkmış ve bozulmuş olduğunu savunduklarını, aslında bunun arkasında manevi-psikolojik bir sebep yattığını ifade eder: Hiçbir toplum büsbütün yeni ve yabancı bir şeyi hemen kabul edemez, adı ıslahat olsa da. Çünkü cemaat dediğimiz şey tabiatı itibarıyla muhafazakârdır, bir araya hasbelkader gelmiş insanlar topluluğudur. Bu nedenle, der Rıza Tevfik, topluluğu bu atâletten çıkarıp müterakki bir istikamete sevkedecek ancak seçkin insanlardır, zira toplum kendi başına bu atâletten çıkamaz. Bir toplumun terakkisi de bu hususta muvaffakiyet ve ferdi tesirlerin neticesidir. Bu nedenle yeni, tamamen yeni bir ıslahat mümkün değildir zira yoktan bir şey var edilemez. Islah, olanı düzeltmek demektir. Bu nedenle ıslahatların toplumun akidelerine sureten değilse de esasen uyması gerekir, demektedir. Bkz. Rıza Tevfik, "Musahabe-i İctihadiye/ Tazelenmiş Bir Eski Mesele", **İctihad**, 1 Mayıs 1330, S. 104, s. 62-64.

[288] İleride pek çok örneğini zikredeceğimiz inhitat edebiyatına burada da bir misal vermek icap ediyor. Merhum Âkif'in şu çarpıcı satırları devrin ruhuna ışık tutmaktadır: "Şunu bilmeli ki milletlerin hayatında durmak yoktur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin, ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın, olduğu yerde durdu mu mahvolur. Çünkü bütün insanlık alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. İnsanlık coşkun bir sel gibi terakki ummanına atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önüne durulmaz.

literatüründe "gerileme"yi ifade etmek için başvurulan kelimeler de mühimdir: Tedennî, tereddî, izmihlâl, inhilâl, inhitât, tefessüh... Bu kelimeler bir bakıma "gerileme" kavramının muhtevasını, sınırlarını da ifade etmekte, hepsi de menfî mânalar taşımaktadırlar. Ama aynı zamanda bu kelimeler birbirlerinin yerine kullanılırken, aslında "gerileme" denilen durumun farklı cephelerini, daha doğrusu tezahürlerini de ifade etmektedirler.

Şimdi artık "gerileme" diye adlandırılan vakıa nasıl ortaya çıktı, yani "Osmanlı-İslâm neden geri kaldı?" sorusu çerçevesindeki tartışmalar üçüncü bölümde ele alınacağından burada kavramı nispeten felsefi olarak ele alan erken tarihli ilk metinlere yer vereceğiz. Bu bağlamda terakki-tereddi meselesini materyalist, Darwinist felsefe bağlamında ele alan Ahmed Şuayb, Bedii Nuri ile nispeten farklı bir bakış açısı getiren Rıza Tevfik, Filibeli Ahmed Hilmi ile *Beyanü'l-Hak* yazarları Halil Edib ve Hüseyin Hazım'ın metinleri üzerinden değerlendireceğiz.

Dönem lugatlerinde kavramı detaylı ele alan bir müellif yok gibidir. "Progrés" kavramını "processus/inkişâf, teselsül, terakki" kavramıyla ilişkilendiren [289] İsmail Fennî'nin *Kâmus*'unda "régression", "progrés"nin mukabili, ilm-i içtimâîde de *"terakki mukabili olan istihâle, tedennî"* [290] olarak tarif edilmiş. Her ne kadar tereddî ile ilgili bir vurguda bulunmasa da Rıza Tevfik de, tamamlanmamış *Kamus*'unda terakkinin mükemmelleşme yönünde cereyân eden bir değişim olduğuna işaret ederek,

> *"Terakkinin en doğru mânası bir gaye-i kemale doğru harekettir. Bu da nispeten daha mükemmel bir şekil alabilmek için –tebeddül ve istihâle (transformisme) demektir. Bu tebeddülün en büyük ve en birinci âmilleri icabât-ı tabiiye ve muhitiye ile beraber dahi adamlar (les hommes de génie)dır. Gayet âtıl ve kımıldatılması güç olan kitle-i içtimâîye (la masse sociale)yı tahrik eden bu müceddidler (novateurs)dir. Cemiyet-i insaniye bu iki kuvve-i mütezâddenin muhassılasına tebean terakki ve tekâmül eder. Onun için her ikisi de hayat-ı içtimâîye için elzemdir."* [291]

İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorsunuz ki bütün insan milletleri ileriye gidiyor. Yalnız biz duruyoruz." bkz. Mehmed Akif Ersoy, "Hutbe ve Mevaiz-Bayezid Kürsüsünden Vaaz", **Sebilürreşad**, C. 9, S. 230, 29 Safer 1331; İsmail Kara, *İslâmcılık*, C. 1, s. 491 içinde.

[289] İsmail Fennî [Ertuğrul], **Fransızcadan Türkçeye Lügâtçe-i Felsefiyye**, İstanbul: Devlet Matbaası, 1341 "Progrés", s. 556.

[290] İsmail Fennî, "Régression", s. 594-595.

[291] Rıza Tevfik, "Autorité: Hükm, Salahiyet, Nüfuz, Sulta, Nakl", **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, C.1 (2 cüz), İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1332-1335, s. 604,

Terakkinin sürekli olup olmadığı, tedennîyle irtibatı gibi meselelere Meşrutiyet devri münevverinin ne türden bir yaklaşım sergilediğini görmek için öncelikle, erken tarihli bir makaleye müracaat edeceğiz. İttihât ve Terakki Cemiyeti Merkez-i Umûmî üyesi Hüseyin Kâzım Kadri'nin teşvikiyle tesis edilen *Tanin*'de çıkan ve yazarı bilinmeyen bu makale Meşrutiyet'in ilânından az sonra yayınlanmıştır. Yazara göre terakki daimi değildir, çünkü *"tekâmülü husule getiren tesiratın tedennîye sebep olabilmesi katiyen akla muhalif değildir."* Dolayısıyla tekâmül bazen terakki, bazen tedennî şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre cemiyetler de diğer organizmalar gibi peç çok şartın tesiri altında doğar, büyür ve her zaman terakki de etmeyerek bir "tavakkuf"a düçar olup "inhitât"a yüz tutar ve netice "münkarız" olur.[292] Burdan anlaşıldığı üzere, cemiyetler için mutlak surette daima ileriye doğru devam eden bir terakki söz konusu değildir.

Ahmed Şuayb ise bazı milletlerin devamlı terakki ettiklerini, bazılarının da terakki edip gelişmenin tabii sınırına ulaştıklarına dikkat çeker. Bu noktaya gelen milletlerde artık toplumsal hususiyetler değişmez, kemikleşmiş bir hal alır. Ayrıca nice milletler de asırlar içinde terakki ettikten sonra gün gelip düşüşe geçmişlerdir. Bu süreçte geriye dönüş başlamıştır ki buna da *"tekâmül-i ric'î"* tâbir etmiştir:

> *"(…) kürre-i arz üzerinde yaşayan çeşitli kavimlerden bazıları aralıksız tarik-i terakkide mesafe katederken bazıları da inkişâf ve ittisa'-ı tabiilerinin aksâ-yı hududuna gelmişler, ileriye doğru bir adım daha atamayarak zâhiren layetegayyar eşkal-i içtimâîye içinde mahpus gibi görünüyorlar. Tarih de bize gösteriyor ki bazı ırklar asırlar boyunca yükseldikten sonra sukuta başlamışlar ve bir tekâmül-i ric'î onları mahvetmiştir".*[293]

Daha önce de bahsettiğimiz üzere, biyolojinin esaslarının, tabiat kanunlarının keşfedilmesiyle bunların cemiyet hayatında da cârî olduğunu savunan böylece pozitivizmin ve determinizmin tesirinde diyebileceğimiz Bedii

[292] M. A., "Tekâmül ve Terakki", *Tanin*, 19 Receb 1326/3 Ağustos 1324 (16 Ağustos 1908), s. 3.
[293] Ahmed Şuayb, "Avâmil-i İçtimaiye/2, Tesirat-ı Muhitiye", **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1 Haziran 1325, C. 2, S. 6, s. 145.

Nuri,[294] cemiyetlerin "tevakkuf/durma"sı meselesinde, insanlığın terakkisiyle beraber cemiyetlerde de daha iyi ve güzele doğru ortaya çıkan değişimin adının "terakki" olduğunu dile getirir. *Musavver Devr-i Cedîd* dergisinde yayınladığı "Terakkinin Medlûl-i İlmîsi" adlı yazısında toplumlar için daimî bir tahavvül ve tekâmülün kanun olduğunu savunan Bedii Nuri, her çağda, her dönemde mutlak bir değişim yaşandığını, toplumların "sükûn ve tevakkufa", hareketsizliğe ve durmaya mahkûm olmadıklarını ifade etmektedir. Bütün cemiyet şekillerinin ilk halinin "cemaat-i ferdiyeden" ortaya çıktığını, bu nedenle ilk cemiyetlerin klan olduğunu söyler. Müterakki ve mükemmel cemiyetlerin sonradan ve çok yavaş ortaya çıktığından bahseden Mülkiyeli Bedii Nuri, cemiyetlerdeki mütekâmil özelliklerin zamanla kazanıldığını savunur. Ona göre bir cemiyetin ortaya çıkışında değişmeyen sabit bazı esasların varlığını kabul etmek mümkün görünmemektedir. Ancak buna rağmen yani her devirde cemiyet değişim geçirecek olmasına rağmen "fikr-i muhafazakârîyi" yani "tavakkufa olan meyli" tamamen ortadan kalkmamıştır. Çünkü değişim, derin ve çok yavaş cereyân etmektedir:

> *"Elhâsıl terakki, nazar-ı ilimde, saha-i içtimâîyede husule gelen bir tahavvüldür ki beşeriyetin muhafazakârlık veya tevakkuf veya taklid-i fıtrî ile teceddüd veya tahavvül veya* ***ihtira'*** *fikri beynindeki mücadelenin fasl u tefâvütüne tabidir. Bunlardan hangisi diğerine galip gelirse terakki dahi o nispette mütezâyid veya mütenâkıs olur: İşte* ***terakkiyât-ı fenniye ve ilmiye, tahavvülât-ı esasiye-i fikriye*** *şimdi kabiliyet-i icadiyeyi tezyîde, kabiliyet-i terakkiyeyi teksîr ve tevfîre masruf bulunuyor ve fikr-i beşer gittikçe terakkiye daha ziyade istidâd kesbediyor".*[295]

Yine Bedii Nuri'ye göre insanlığın mazide üretilenleri muhafaza etmesi, bunların değişmemesi için gayret etmesi terakki değil tevakkuftur. Muhafazakârlık, aklın ve onun bir dönemde ürettiklerinin vazgeçilemez olduğunu kabul etmek demektir. Halbuki Bedii Nuri'ye göre akıl[296] ve onun ürünleri

---

[294] Mete Tunçay, Bedii Nuri'nin Sosyalist olmamakla beraber "Sosyalistlik Nedir?" başlıklı bir yazısı sebebiyle bir tür solcu olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Bkz. Mete Tunçay, **Türkiye'de Sol Akımlar**, Ankara: Ankara Ü.S.B.F. Yayınları, 1967, s. 44, dpnt.72.

[295] Bedii Nuri, "Terakkinin Medlul-i İlmîsi", **Musavver Devr-i Cedid**, 17 Cemaziyelahir 1327/22 Haziran 1325, S. 8, s. 114.

[296] Meşrutiyet aydınlarının kahir ekseri bu kanaattedir. Fikirlerine daha sonra da atıfta bulunacağımız Haşim Nahit süreçlerine işaret etmese de bir kabul olarak, zekânın "tekâmül" ettiğinden bahseder. Meselâ resim,

zamanla daha çok ilerleyecektir. Böylece, yani durağanlığın yerine yenilenme ve yaratıcılık, fen ve ilim sahasında terakkileri arttırmakta bu da insanın pek çok icat gerçekleştirmesinin yolunu açmaktadır. İnsan aklı da fendeki terakkilerin artmasıyla terakkiye çok daha fazla kabiliyetli hale gelmektedir. Düşünce, zamanla terakkiye daha müsait bir hal alıyor diyen Bedii Nuri'ye göre, ferdin ve cemiyetin şu anda sahip bulunduğu tecrübe ve muhakeme kabiliyetinin eskilere nispetle daha ileride olduğunu söylemektedir. Yani insan zamanla daha bilinçli bir hal almaktadır. Akıl ve ondan yararlanma, keşifler ve icatlar zamanla artar, ilerler, işte bu terakkinin kendisidir. Bedii Nuri'nin bu yaklaşımında, Bacon'un "Hakikat, otoritenin değil zamanın kızıdır" ifadesinde kendisini bulan, modern dönem progress kavramının "aklın kendisinin zamansallaştırılmasının"[297] izleri açıkça görülmektedir.

> *"Terakki, haddi zatında tekâmül-i içtimâîyenin suudî kısmı, tâbiri diğerle riyazîde muhalif işaret ve kuvvette olan iki hat veya adedin müspet işaretli olanıdır. Fil hakika cemiyet-i beşeriye hiç bir vakit tevakkufa mahkûm olmamakla beraber, şerâit-i içtimâîyesine nazaran daima bir hatt-ı istikâmette hareket eder."*[298]

Buna göre, cemiyetler sabit bir halde kalmaz, cemiyetler için durmak sözkonusu değildir. Daima bir istikamet üzere değişim, yani tekâmül geçirirler. Eğer toplumdaki hareketlilik "şerâit-i içtimâîyeyi mükemmelleştirecek, o cemiyetin hikmet-i mevcudiyetini teyid, esbâb-ı refah ve saâdetini tezyîd edecek mahiyette olur"sa bu hareket müspettir, terakkidir.[299] Bu aslında tam da "progress" kavramının temel unsurlarından birine işaret etmektir: İnsanlığın mükemmele doğru yürüyor olduğuna inanç. "Progress" fikrini savunan 18. yüzyıl

---

musiki, heykeltıraşlık gibi sanatların tekâmül etmiş zekânın bir mahsulü olduğunu savunur. bkz. Haşim Nahid, s. 197.

[297] Koselleck, **İlerleme**, s. 50.

[298] Bedii Nuri, "Tekâmül Müterakki-i İçtimaiyenin Suver-i Muhtelifesi", **Musavver Devr-i Cedid**, 23 Cemaziyelahir 1327/29 Haziran 1325, S. 9, s. 130.

[299] Bedii Nuri, "Tekâmül-i Müterakki-i İçtimaînin Suver-i Muhtelifesi", s. 130.

düşünürleri, geçmiştekine nispetle insanlığın hemen hemen her alanda mükemmele doğru yürüdüğünü savunur.[300]

Toplumlarda cereyân eden bu tekâmülün müspet yönde yükselmek şeklinde cereyân etmesine "terakki" denmektedir:

> *"Cemiyet odur ki terakkiperver olur; fikr-i teceddüdü fikr-i muhafazakârîsine galib bulunur, herhangi bir eser-i teceddüdü der-akab kabul eder, böyle bir cemiyette tahavvülât-ı içtimâîye ve binaenaleyh terakkiyât-ı medenîye seri ve kesîru'l-husûldür. Bazı cemiyet olur ki ânı teşkil eden kavmin hasais-i asabiyesi hasebiyle fikr-i sebat ve istikrar, fikr-i teceddüde galiptir, fikr-i teceddüd, saik-i muhafazakârîye karşı mağlup mevkiinde kalmaya mahkûmdur; kavmin asırlardan beri yaşadığı muhit, fikri nesilden nesile intikal ve tevârüs ederek kadim anane ve adet şeklinde cemiyet muhitinde mıhlanmış kalmıştır. Böyle bir cemiyette terakki ve teceddüd, tahavvül pek müşkildir."*[301]

Bu ifadeler bize gösteriyor ki Bedi Nuri, toplumların devamlı olarak müspet istikamette hareket etmesinin "terakki" olduğu kanaatindedir. Değişime açık toplumlar daha hızlı bir biçimde medeniyet basamaklarında terakki etmektedirler. Bazıları ise halkının zihniyeti bakımından daha yavaş değişim geçirirler. Hatta asırlar boyunca teşekkül etmiş gelenekler ve fikirler toplumu muhafazakârlık içinde tutmuş, terakkilerine fırsat vermemiştir.

Bedii Nuri için terakki, hareket ifade eder. Hareket olmadıkça, yani "tevakkuf" halinde terakki mümkün değildir. Hareket edebilmek, aynı zamanda var olmak anlamını içerir. Yani iyi veya kötü, var olan bir şey ancak terakki edebilir. Terakki böylece daimi bir harekettir, yani istikrârın, sükûnun, sabitliğin zıttı bir anlam taşır. Bu nedenle Bedii Nuri, Osmanlı toplumunun insanlık tarihinde medeniyet merdivenlerinde terakki etmesi isteniliyorsa, maziyi muhafaza, olduğu halde kalma, sabit durmayı değil "teceddüd ve tahavvül" etmeyi tercih etmesi gerektiğini savunan Bedii Nuri,

> *"Eğer bu cemiyet tarih-i beşeriyette, medâric-i i'tilâ-yı medeniyette kendini geri bırakan hâlet-i istihkâmiyeden tahlis-i girîbân etmek bu kademeleri atlamak ister ise unsur-ı tavakkufa, fikr-i muhazakârîye*

[300] Morris Ginsberg, **Essays in Sociology and Social Philosophy: Evolution and Progress**, New York: The Macmillan Company, 1960, C. 3, s. 12.
[301] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-IV", **Donanma**, Sene. 3, S. 1, 25, Mart 1328, s. 28-32, s. 30.

şiddetle galebeyi, fikr-i teceddüd ve tahavvülü tenmiyeye gayret ve müsârât etmelidir."[302]

demektedir. Bedii Nuri'nin farklı bir dergide bir yıl sonra yaptığı başka bir tarif de bir önceki tarifine paralel ve fakat ondan daha kapsamlıdır:

"Terakki, tekâmül kanun-ı umûmisinin tedennî veya inhitâta mukabil olan bir safhası, bir nokta-i muayyeneden sağa veya sola hareketleri farz edilebilen iki muhalif kuvvetin sağa, tâbir-i aharla müspet cihete doğru hareket edeni olmasına göre bütün eşya ve mevcudatta tezahür eder. Ve riyazî bir tâbir ile ifade etmek istersek ya bir kuvvetin şiddetinin tezâyüdü gibi keyfî, yani kemiyyeti tezâyüd etmeyerek evsafında bir tezâyüd husûlü suretiyle; veyahut muhtelif kuvvetlerin birbirine iltihâkı gibi kemmî, yani muhtelif kemiyetlerinin birbiri üzerine terassübü tarikiyle tahassül eden müspet bir muhassıla-i kuvvâdır."[303]

Bu tarifte terakki, sadece toplumlarda değil varlıkların hepsinde gerçekleşen müspet yöndeki bir değişimin ifadesi olarak kullanılmıştır. Bu, tekâmül kanunu gerileme istikametinde değil ilerleme istikametinde cereyân eden, bazen niteliksel bazen niceliksel artışın birikimiyle ortaya çıkan bir durumdur. Ancak insan ve cemiyet için tedrîcî olarak kemale doğru bir istihâlenin adı terakki ise, bu istihâle daimi midir? Yani insan ve cemiyet sonsuza kadar hep terakki mi edecektir?

Bedii Nuri yukarıdaki tarifinden sonra konuyla ilgili bir açıklama getirir: Aydınlanma filozoflarının görüşlerini eleştirerek kendi terakki fikrini ortaya koyar. Buna göre, Condercet felsefesindeki tekâmül kabiliyetinin sınırsız olduğuna, Perrault'un insanlık için bir inhitât devri olmayacağına, Fontenelle'in toplumların ırkî deformasyona uğramayacaklarına dair iddialarını reddeder. Çünkü ona göre terakki hakkında bu türden görüşler ifrat noktasına varmaktadır. Nasıl ki yeryüzünün bazı şartları hâsıl olduğunda insanoğlu ortaya çıkmışsa, yine vakt-i merhûnu geldiğinde yeryüzü insanlığın yok olmasına yönelik bir hale bürünecektir ki bu da insanlığın terakkiyâtını durduracaktır, *"tıpkı mevtin ferdin hayatına hatime çekmesi gibi."* Dolayısıyla Bedii Nuri'nin Aydınlanma filozoflarının sahip olduğu yeknesak yani aşamalı evrimi kabul etmeyen "progrés"ten çok 19. yüzyıl

[302] Bedi Nuri, "Terakkinin Medlul-i İlmîsi", s. 115.
[303] Bedi Nuri, "Terakki, Mahiyet-i Terakki", s. 24.

positivist Auguste Comte ve Herbert Spencer'in benimsediği ilerleme fikrine daha yakın olduğu söylenebilir. Zaten o da müfrit terakki fikri yerine mutedil terakkiyi benmsediğini anlatırken, Comte ve Spencer'in görüşlerine işaret eder.[304] Ona göre terakki, toplumlar için nöbetleşe gerçekleşmektedir. İnhitât devirleriyle terakki devirleri birbirini takip etmektedir. Bunlar denizdeki med-cezir hareketi gibidir. [305]

Biyoloji ilminin verilerinin insan topluluklarının süreçlerine, müesseselerine de tatbik edilebileceğine dair devrin şartlarında en kapsamlı eser olan *Tekâmül ve Kanunları'*nda Edhem Necdet de, kitabının henüz başında, "istihâle"nin terakki ve âtî, "istikrar"ın ise tedennî ve mazi demek olduğunu dile getirir.[306] Böylece, terakkiyi istikbale duyulan arzunun ve güvenin, tedennîyi de mazi ve orda hayat bulmuş şeylere bağlı kalmanın adı olarak zikretmektedir.

Bu bağlamda terakkinin değişimle, muhafazakârlık arasında sürüp giden mücadelede ivmenin değişim yönünde vuku bulması halinde ortaya çıktığını savunur. Verâset, muhite uyum, gibi tekâmül kanunlarının her zaman terakki doğurmadığını, bunların bazen tedennîye de sebebiyet verebileceğini, terakki olabilmesi için yeniliklerin eskilere katılması şeklinde gerçekleşeceğini ifade eder:

> *" (...) verâsetin muhafazakârlığı ile kabiliyet-i tahavvüliyenin teceddüdperverliği arasında mücadele vardır. Terakki bu mücadelede teceddüdperverliğin galebesinden ibarettir. Her istihâle, her muhite tevafuk terakkiden madud olamaz. İstihâlede yeni şeyler mevcut unsurlara munzam olmalıdır. Eskiliğin tamamen ortadan kaldırılmasıyla yerine yeniliğin ikamesi yalnız bir istihâledir ki hem terakkiye hem tedennîye ihtimali vardır. Maamafih en ziyade terakkiye delalet eder. Hulâsa terakki olmak için yeni evsaf, yeni ahvâl ve şerâit eskiye inzimâm etmelidir. Eskinin yerine yeninin gelmesi muhite bir tevafuk olduğu halde hakikatte tedennî zuhur edebilir. Terakki ve tedennî yekdiğerinin zıddı şeylerdir. Terakkinin yolu tedennînin yolunun aksidir."*[307]

Yani Edhem Necdet terakkinin istihâlenin bir türü olduğunu, "*mazide mevcut bir şeyin hal-i hazırda inkişâfı, mazi ve hal-i hazırda mevcut bir şeyin âtîde inkişâfı*

[304] Her ne kadar Bedii Nuri, Spencer felsefesinden etkilenmiş olsa da ona bazı tenkitler de yöneltmektedir. Meselenin değerlendirmesi için bkz. Ülken, s. 170.
[305] Bedi Nuri, "Terakki, Mahiyet-i Terakki", s. 24
[306] Edhem Necdet, s. 3.
[307] Edhem Necdet, s. 199-200. Bu tarifin Edhem Necdet'e ait olduğunu düşünüyoruz. Zira, "Terakki ve Tedenni" başlığı altında verilen bu tarifte iktibas olduğuna dair bir işaret yok; yazarın diğer başlıkların pek çoğunda alıntıladığı düşünürün ve kitabının ismini dipnotta vermekte.

vardır" demekte, ancak sadece bu inkişâfla terakkinin vuku bulmadığını, "tekemmül"süz, yani mükemmelleşmenin olmadığı değişimin tedennîye varacağını dile getirir.[308] Bu mânada terakkinin bir şeyin kemale ermesi, mükemmelleşmesi anlamına geldiğine dikkat çekmektedir ki böylece "terakki" kavramını, *"tarihsel açıdan, mükemmelin kendi hedefinin zamansallaşması olarak iyiye doğru geri dönülmez bir yükseliş göstermesi"*[309] ortaya koymakta, yeni ve istikbalin mükemmelleşmenin parçaları olduğuna dikkat çekmektedir.

Rıza Tevfik de terakkinin mükemmellik istikametinde cereyân eden değişim olduğunu ifade eder. Devrin en mühim Sosyal Darwinistlerinden biri olarak[310], içtimâî terakkinin tekâmül kanunları çerçevesinde, tabii şartlara ve muhite uymak ve cemiyeti yönlendirebilecek büyük dahilerin tesiriyle olabileceğini söylemiştir. Yine hükümet ve hürriyet meselelerini tartıştığı daha sonra da kendisine müracaat edeceğimiz bir makalesinde de "maziye rücu" nun "irtica" olduğunu bunun da terakki ve tekâmülün zıttı olduğunu ifade ederek[311] tereddiyi irtica, yani maziye dönme arzusu, ileriye değil geçmişe atıfta bulunma tavrı olarak tenkit etmiştir.

Rıza Tevfik "fikr-i tekâmül"ü mükemmelleşme, insanlığın mükemmelleşme yolunda terakkisi olarak açıkladığı dönem literatürü açısıdan dikkate diğer bir makalesinde de, insanlığın zihninde binlerce yıldır bu fikrin bulunduğuna dikkat çeker. Buna göre şarkta da garbta da büyük düşünürler tekâmül fikrine sahiptirler. Meselâ Budizme göre insan, birbirini takip eden devirler boyunca mükemmel olabilmek için sabırla çalışır ve eğer başarırsa nihayet nirvanaya ulaşır, mükemmelleşmeyi tamamlar. Tekâmül fikri garbta ise daha başka anlaşılmış, meselâ medeniyetin beşiği Yunan'da bütün varlıkların bir asıldan çıkıp, zaman içinde çeşit çeşit haller geçirmesi, taşa, toprağa dönüşmesi, sonra nebata, hayvaa ve nihayet insan kılığına bürünmesi böylece mükemmelleştiği düşünülmüştür. Rıza Tevfik bunu şarkın tasavvuftaki "devir" inancına benzetir. Ancak esas tekâmül, *"mükemmel bir numuneye yani 'ideal'e*

[308] Edhem Necdet, s. 252.
[309] Batı düşünce dünyasında 18. yüzyılda "progrés" kavramı ile "perfectio/mükemmellik" arasındaki irtibatın yükselişi için bkz. Koselleck, s. 55-59.
[310] Rıza Tevfik ve Onun Sosyal Darwinist görüşlerine dair bkz. Doğan, s. 264-266.
[311] RızaTevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. I, S. 14, 1335, s. 241.

*gittikçe daha ziyade benzemek"*tir. Yaratılmışların en şereflisi insan bu ideale benzemek için *"medâric-i terakkiden geçerek mertebe-i kusvâya yaklaşır"*. Çünkü insan fıtratı buna yatkındır.[312] Rıza Tevfik şark irfanındaki "insan-ı kâmil" nazariyesinin temelinin bu olduğunu söyler, dolayısıyla bunun garbtaki tekâmül fikrinden farklı olduğuna dikkat çeker. Çünkü insanlığın tekâmülünde, insan iradesinin dışında bir çok tabii sebep tesirli olmakla birlikte, esas itibarıyla onları tekâmüle, terakkiye sevkedecek şey mükemmel bir numunenin önlerinde olmasıdır. Ancak bu takdirde, mükemmel insan, mükemmel millet, mükemmel aile ortaya çıkabilir.[313]

Edhem Necdet'in "tedennî" için getirdiği yorumlar ise belki de dönem literatürünün en kapsamlısıdır. "Tarih tekerrür eder" fikrini reddeden Edhem Necdet, eskiye dönmenin zaten mümkün olmayacağını söyleyerek,

> *"Eğer tedennî demek bir kaç asır evvelki hayatın kalıbına girmek ise filhakika böyle bir tedennînin vukuuna imkân yoktur. Hakikatte her istihâlenin bazı hususi şerâiti vardır. Eğer bir kaç asır evvelki şerâit mazideki şekliyle, zaman ve mekâna ait hususiyetleriyle avdet etmiş olsaydı belki bir uzviyet bir kaç asır evvelki hayatına aynen rucu' ederdi; fakat düşünmeli ki şerâitin tahavvül ve taakkubunda bir teselsül-i bâtıl yoktur. Evvela zaman tekerrür etmez. Diğer sebeplerden sarf-ı nazar zamanla husule gelmiş bir istihâle mebde' ve müntehâsı meçhul bir daire değildir. Daima muhtelif zamanlara ait aynı vekayı' ve şerâit arasında bazı hususiyet ve ihtilaflar vardır. Daima kaybolmuş şerâit yerine yeni şerâit kaim olur. Ve bu yeni şerâit daha uzak bir mazide kaybolmuş şerâitin aynı olamaz."*[314]

---

[312] Benzer bir vurguya, Prens Sabahattin'in teşebbüs-i şahsinin terakki için gerekli olduğunu anlattığı eserinin son cümlesinde tesadüf ediyoruz: "Çünkü fıtrat, ilâhî bir kanunla daima en iyiye gidiyor, muttasıl ekmele doğru meylediyor!" bkz. Sabahattin [Prens], **Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah**, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908, s. 138.

[313] Rıza Tevfik, "Kemmiliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark İle Garbın Farkı", **Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası**, 1 CA 1335/24 Mart 1917, c. I, S. 21, s. 353-354 (353-356s.). Ayrıca makalenin devamında da Nietzsche'nin übermensh/fevka'l-beşer tâbiri üzerinden şark-garb farkını ele alması için bkz. Rıza Tevfik, "Kemmiliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark İle Garbın Farkı", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, 15 CA 1335/7 Nisan 1917, c. I, S. 23, s. 385-389. Benzer bir biçimde, İbn Arabi'nin varlığı, çamurdan insan-ı kamile kadar geçirdiği terakki sürecini, devrin ilerleme felsefesinin İslâm felsefesinde daha çok erken tarihlerde konuşulup tartışıldığına dikkat çekilmiş, İbn Arabi'nin terakki ve tekâmül fikrinin Darwin'den çok daha evvel mümessillerinden olduğu iddia edilmiş ve "*Her mevcûd ta'kîb ettiği bir süllem-i terakkî'de dâima yükselir ve nihâyet kemâl-i mutlaka, aslına vüsûl eder*" denilmiştir. Bkz. A. Rıfkı, "Felsefe-i Tasavvuf: Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî: Felsefesinden Mâ-Ba'd", **Yirminci Asırda Zekâ**, S. 11, 23 Temmuz 1328/1912, s.174. Baha Tevfik de İbn Arabî'nin Darwinizm'den çok daha önce insanın kemal serüvenine işaret ettiğini savunur: "*"Nesnâsı insan yaptığı gibi insanı da insan-ı kâmil mertebesine çıkarır ve mertebe-i ehâdiyyete yaklaştırır. Ehâdiyyetten tîne hubût eden vücûd, bu sûretle tînden yine ehâdiyyete suûd eder."* bkz. Baha Tevfik, "Felsefiyyât: Plotin ve Muhyiddîn", **Yirminci Asırda Zekâ**, S. 12, 6 Ağustos 1328/1912, s.211.

[314] Edhem Necdet, s. 201-202.

Organizmalar gibi toplumların da, bireylerinin fazla çalışıp aşınmasıyla inhitâta maruz kaldıklarını zikreden Edhem Necdet, organizmaların hayatlarının sınırlı olduğunu, toplumların hayatının da muhitin şartlarına uyan nesillerden nesillere sürüp devam ettiğini ve fakat nihayetinde inhilâl edeceğini anlatır. Ona göre terakki de tedennî de zaruri değildir. Gelişmiş cemiyetler hayatın yeniliklerine kolay uyup değiştikleri için hayatta kalma süreleri daha uzundur. Bu nedenle, "*terakki veye tedennî yani taazzuvda tekemmül veya inhitât mazide mevcud, halde inkişâf etmiş bir tahavvülden daha fazla bir şeydir"*[315] diyerek yine ilerlemeyi bugünde meydana gelen gelişme, gerilemeyi ise maziyle irtibatlı, mazinin şartlarında vuku bulan değişim olarak yorumlar. Özellikle içtimâî terakki meselesini ele alan Edhem Necdet, belirttiğimiz üzere bu süreci Spencer'in tekâmül felsefesi bağlamında cemiyetlerin inkırâz edip yokalabileceğini ve fakat insanlığın terakkisinin devam edeceğini zikreder.[316]

Biyolojik evrimci, Sosyal Darwinist Edhem Necdet kadar olmasa da Filibeli Ahmed Hilmi de terakki ve tekâmül meselelerine dair telifte bulunmuştur. "Terakki ve Tekâmül" başlıklı yazısının epigrafında, "Külle yevmin hüve fî şe'n [Allah her gün yeni bir iştedir]" ayeti ve Hegel'in "Terakki, insanların icad tevkifine muktedir olmadıkları bir kanundur" cümlesi bulunmaktadır. Ona göre bu âlem zıtlar alemidir, dolayısıyla durmak ve ölmek, terakki ve hayatın zıttıdır, öyle ki, *"Hürmüz Ehrimen'in daima tepeler, nur zulemâtı tedrîcen ve fakat mütemâdiyen istila eyliyor. Alemin seyri basitten mürekkebe, nâkıstan kâmile doğrudur."* diyen Ahmed Hilmi, buna kimsenin dur diyemeyeceğini, kalkışanın ise terakki dişlisinin arasında parçalanmayı göze alması gerektiğini ifade eder. Ona göre terakki esas itibarıyla olmasa da tezahürat ve şekilleri bakımından teceddüt demektir. Buna mukabil her teceddüt bir terakki değildir. Daha önce tekâmül kanunu ve terakki arasında kurduğu irtibatı ele aldığımız da gösterdiğimiz üzere Filibeli, özellikle cemiyetteki teceddütler için bunun böyle olduğunu söyler. Eğer meydana gelen değişimler, muhite ve fertlerin tabiatına uygun ise neticesi terakki olacaktır. Aksi takdirde bu türden teceddüdler inhitât sebebi olacaktır. Teceddütün terakki doğurması ancak gerçekleştiği muhite ve diğer tabii amillere

[315] Edhem Necdet, s. 263-264
[316] Edhem Necdet, s. 196.

uyması neticesindedir. Buna uymayan bir teceddüt terakkiye değil inhitâta sebep olacaktır.[317]

Yazar kadrosu istibdât aleyhtarı müderris ve medrese talebelerinden müteşekkil, Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin yayını olan *Beyânülhak*'ta, müstakil olarak "terakki"yi tartıştığı yazısında Halil Edib (v. 1912), kâinatta her nesnede, maddede esas şeyin hareket, hareketin de tabii bir kanun olduğunu ifade eder. Bu hareket bazen müspet yani "terakki", bazen de menfî yani "inhilâl" şeklinde vuku bulur. Bütün insanlığın peşinde fıtraten koştuğu "terakkiyât-ı hayâtiye" ise birkaç şekilde tezahür eder: Sıhhatin devamı için olan cismen terakki; aile ve gayret teşkil ederek içtimâî terakki; ilim ve serveti çoğaltarak kuvvet bakımından terakki; mefharetler ve hasletler kazanarak tecrübe itibarıyla terakki. Bir de ruhen terakki vardır ki o da bu dünyadan öte bir dünyanın varlığını kabul edip iyiliklerin kazanılması yoluyla terakki ve teâlî edilmesidir. İnsan daima bunlardan birine nail olmak üzere çalışır, bunun tek istisnası karşısına çıkan kuvvetli bir engeldir. Kader bazen engel olarak karşımıza çıksa dahi çoğunlukla terakki tecelli eder. Ancak istibdât, terakkiyi inhitâta, takaddümü/ileri geçmeyi teahhura/geride kalmaya, nemâyı/gelişmeye, fenâyı/yok olmaya çevirir. Aslında insanın hayatı terakki ve inhitât arasında gelip gider; insan kendindeki tekâmüle meyletme iştiyakına rağmen pek çok tabii engelle karşı karşıya kalır. İnsanın bazen hayra bazen şerre uğramasının arkasında yatan şey de budur. Saâdet ile şakâvet arasında devamlı bir harp vardır. İnsan, şiddetli engellemelerle karşılaştığında kendini geri çeker, atlatması nispeten kolay engeller ise onu daha çok harekete sevkeder. İstibdat da manilerin bu kısmına girer, yani mutedil değil de müfrit olan ve dolayısıyla insana ket vuran engellerdir. Bir toplumun üzerinde istibdât olduğunda orada bir atâlet ortaya çıkar, toplumsal hayatta ve edebiyatta zevke dair hiçbir şey kalmaz, [318] diyerek dönemin pek çok mütefekkiri gibi inhitât ve istibdât ilişkisi kurmakta, terakki ve inhitâtın menfî ve müspet hareketler

[317] Ahmed Hilmi, "İçtimaiyat: Terakki ve Tekâmül", **Hikmet**, 12 Cemaziyelevvel 1329/28 Nisan 1328, S. 56, s. 2-3.

[318] Halil Edib, "Terakki", **Beyanü'l-Hak**, 29 Kanunu evvel 1324/18 Zilhicce 1326/11 Ocak 1909, C. 1, S. 15, 334-337 ss. Aslında müellifin bu yazısını, derginin "Meşrûtiyet'i korumak ile İslâmiyetin ilerleyip yükselmesine hizmetten ibaret olan Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağı bulunmadığını ilân" ettiği sayısından sonra yayınladığına dikkat çekmek gerekir. bkz. Ramazan Boyacıoğlu, "*Beyanü'l-Hak*'ta Ulemâ, Siyaset ve Medrese", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, S. 2, s. 51-92, s. 55.

olduğunu söylemekle birlikte kavramsal tartışmaya girmemektedir.

Yine Meşrutiyet'le birlikte dinî emirlerin korunması ve yerine getirilmesi hususunda daha hür olacakları inancıyla destekledikleri İttihatçılar tarafından çok geçmeden *"softalar, sarıklılar, ilerlemeye engel kara kuvvet"*[319] olarak anılan *Beyanü'l Hak'ın* bir başka müellifi Hüseyin Hazım tarafından yapılan "terakki" tarifinin dikkat çekici olacağı ve mukayese imkânı vereceği açıktır. Hüseyin Hazım, metnin başında siyasî bir eserden iktibas ve tercüme edildiği kaydını düşmüştür. Ancak iktibas edilecek tarifte görüldüğü üzere ayetler ve hadisten delil getirilmiştir. Dolayısıyla metin ya Türkçe dışında bir dilde yazan müslüman birinin eserinden tercüme edilmiştir, ya da Hüseyin Hazım kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Tarif şöyle:

> *"Hareket kâinattaki bütün maddelerde görülen bir tabii kanundur. İki türlü tezahür eder. Biri saha-i şuhud ve tekâmüle doğru hareket etmek; diğeri adem-i ibâda inhilâl ve inkılâba doğru yuvarlanıp gitmek. Terakki, tekâmüle doğru vuku bulan hareket-i hayatiye-i saidâne, mukabili ise fena ve istihâleye müncer olan cereyân-ı hâbitânedir. "yuhricu'l-hayyi mine'l-meyyiti ve yuhrucu'l-meyyiti mine'l- hayyi" nazm-ı celiliyle 'ma temme emrun illa ve bedâ naksuhu' [İş noksanının ortaya çıkmasıyla tamam olur/eşya zıttıyla kaimdir] hadis-i hikmet-karini pek güzel şerh ve tefsir ettiği gibi 'tarih, tekerrür-i vukuattan ibarettir. Hayat ve mevt, haktır bir emr-i tabiidir' sözleri de anlatıyor. Ancak mahlûkatta cari olan bu hareket yalnız ilanihaye şuhûd ve tekâmüle, yahud hubût ve inhitâta doğru seyr u tevcihi istilzâm etmez. Belki mizânü'l-harâre gibi her saatte bir başka hal ve suret irae ettiğinden terakki veya inhitâta hükmetmek hususunda cihet-i galibeyi nazar-ı itibara almak lâzımedendir."*[320]

Görüldüğü üzere tekâmül kanunlarını aynı zamanda ilahî-fıtrî kabul eden ve *"İnsanlığın peşinde koştuğu terakkiyât-ı hayatiye fıtratın bir gerekliliğidir"*[321] diyen Hüseyin Hazım'a göre, kâinatta her nesnede mevcut ortak yegâne şey harekettir. Bu nedenle hareket tabii bir kanundur. Bu hareket bazen müspet yönde, varlık ve tekâmül sahasına doğru cereyân eder. Bazen de yokluğa inkılâb eder. İşte, eşyanın tekâmüle, mutluluğa doğru hareketlerine "terakki" denilmektedir. Haraket menfî yönde cereyân ederse buna da "inhilâl" denir. Böylece Hüseyin

[319] Ramazan Boyacıoğlu, "II. Meşrûtiyet Döneminde *Beyânü'l-Hak* Dergisindeki Bazı Görüş ve Düşünceler Üzerine", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, S. 3, s. 27-50, s. 36.
[320] Hüseyin Hazım, "Terakki, Mevani-i Terakki (Bir eser-i siyasiden muktebes ve mütercemdir)", **Beyanü'l Hak**, 1 Mart 1326/2 Rebiulevvel 1328, sene: 1, c. 2, S. 51, s. 1076.
[321] Hüseyin Hazım, s. 1077.

Hazım yukarıda andığımız diğer Meşrutiyet münevverleri gibi, terakkiyi eşyada ve hayatta müşahede edilen bir değişim vakıası olarak kabul etmektedir. Tarifte dikkat çeken husus, yukarıda zikrettiğimiz üzere Edhem Necdet, Mustafa Şekip[322] gibi isimlerin aksine, tarihte tekerrürün olduğu kanaatindedir.

Buraya kadar Meşrutiyet aydınlarından, pozitivisit-determinist felsefenin tesirinde İttihatçılardan Ulûm-ı İktisadiye yazarlarından Ahmed Şuayb, Bedi Nuri, Rıza Tevfik ve Edhem Necdet'le, tasavvufî-dinî yazılara yer veren Filibeli Ahmed Hilmi ile İttihatçılar tarafından "softalar" olarak nitelendirilen Cem'iyyet-i İlmiyye-i İslâmiyye'nin dinî muhtevalı **Beyanü'l-Hak** dergisi yazarlarından Hüseyin Hazım ve Halil Edib'in görüşlerine yer verdik. Onların mazide kalmayıp, durmayıp devamlı hareket ile istikbale müteveccih, mükemmelliğin artması yönündeki değişimleri terakki olarak yorumlamalarını ele aldık. Terakkinin insanlık tarihinde birbirine zincirleme bağlı değişimlerin takibiyle sürekli, toplumlarda ise nöbetleşe ortaya çıktığına dair görüşlere yer verdik. Bu bağlamda maziyi, mazide kalmayı, durmayı, istikrârı tedennî/tereddî/inhitât kabul eden bu Meşrutiyet münevverlerinin, geleceği, yenilenme ve mükemmelleşme yolunda yapılan değişmeleri de terakki olarak tarif ettiğini ortaya koyduk. Şimdi de medeniyet terakki irtibatı hakkında kanaatleri değerlendirmeye geçebiliriz.

[322] Mustafa Şekip, s. 9.

II. TERAKKİ VE MEDENİYET

İlerleme fikri, Rönesans devrinde daha çok tabiat bilimleri bağlamında tartışılırken, Aydınlanmayla birlikte medeniyet/kültür meseleleri dahilinde mevzu edilmiş, Aydınlanma filozofları arasında kültür ve medeniyetin, giderek bir ilerleme ve gelişme olduğu inancı hâkim olmuştur. Bu durum özetle *"(…) uygarlık ve kültür bağlamında ise ilerleme ve gerileme birbirinin yerini tutacak terimlerdir"* [323] şeklinde ifade edilmiştir. Neticede 18. yüzyıla gelindiğinde insanlığın tarih boyunca terakkisinin ilerlemesinin neticesi Avrupa medeniyetinin dünyadaki diğer milletlere, toplumlara üstünlüğü noktasına gelinmiştir.[324]

"Progréss" gibi Fransızcadan Türkçeye tercüme edilen "civilisation" kelimesinin karşılığı olan "medeniyet",[325] 18. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da icat edilmiş, 16. yüzyıldan beri Batı'da kullanılan "civilize" kelimesinden türetilmiştir.[326] 19. yüzyılda ise tarih "medeniyetler tarihi" tasavvuru olarak yaygınlaşmış, artık mazide kalmış pek çok medeniyet üzerinden bunların tamamının eş zamanlı ve yer yer peşpeşe gelmeleri suretiyle tarihi teşkil ettikleri şeklinde bir fikir ivme kazanmıştır. Böylece ilerleme, insanlığın ilkellik ve barbarlık gibi tarihsel durumlardan ileriye doğru bir gelişme gösterdiği, gelecekte de bunun devam edeceği anlamına gelmiştir.[327]

Türkçede kadim kullanımda "medeniyet" kavramı dünya üzerinde insanların bir arada yaşaması mânâsında iken, Batılı mânâda "civilisation"un karşılığı olarak 1830'ların sonlarına Sadık Rıfat Paşa Viyana sefiri iken yazdığı bir

---

[323] Clive Bell, **Uygarlık**, V.Günyol, M.Urgan, vdğr. (Trc.), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 123

[324] Avrupa için duyulan bu inanç, yani Avrupa'nın çalışıp çabalayıp bugün insanlığın önüne serdiği pek çok şeyin medeniyet, terakkinin bir neticesi olduğu fikri o kadar kuvvetlidir ki şu türden tarifi imkânsız bazı hissiyata sebep olmuştur: "Yalnız insanlara can vermekten başka her bir şeyi taklit ve icat u i'mâl eylediler. Hatta dişlerinizin arasında kalan mevâdd-ı taamiyeyi, lahm parçalarını çıkarmak için kürdan denilen diş hilaline varıncaya kadar i'mâl edip memleketlerinize gönderdiler fakat mukâbiline liralar çektiler!" bkz. Mehmed Cemil, **Mahşerde Bir Hutbe**, Ankara Matbaası, 1328, s. 44.

[325] Tunver Baykara, **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**, İzmir: Akademi Kitabevi, 1992, s. 31-32.

[326] Fernand Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.), Ankara: İmge Kitabevi, 2001, s. 32; Lucien Lucien Febvre, **Uygarlık Kapitalizm ve Kapitalistler**, Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.), Ankara: İmge Kitabevi, 1995, s. 12. Kavramın Batı'da çıkış süreci ve değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Ruhi Güler, "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi", **Basılmamış Doktora Tezi,** MÜSBE Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2006, s. 14-25.

[327] Robert Nisbet, *History of The Idea of Progress*, 2009, s. 4-5; Koselleck, *İlerleme*, s. 83-85. Ayrıca medeniyetle alâkalı tartışmalara dair genel bir yazı için bkz. Tahsin Görgün, "Medeniyet", **TDVİA**, c. XXVIII, s. 298-301.

eserde tesadüf edilir. Şinasî'nin, *"Acep midir medeniyet resûlü dense sana"* diye medeniyetle özdeşleştirdiği, Tanzimat fermanını kaleme alan ve bizzat okuyan Mustafa Reşit Paşa'nın da kelimeyi ilk telaffuz edenlerden biri olduğu bilinmektedir. [328] Medeniyet kavramı henüz Tanzimat devrinde birbirinden farklı olarak, cemiyet halinde birlikte yaşamak ve mükemmelleşme anlamlarında kullanılmaktadır.[329]

Biz bu bölümde Meşrutiyet devri münevverlerinin terakki fikriyle medeniyet arasında nasıl bir irtibat kurduklarını ele alacağız. Birinci bölümde Meşrutiyet münevverinin terakki kavramını husûsen evolution/tekâmül nazariyesi bağlamında nasıl ifade ettiği, bu felsefeyle hangi noktalarda örtüşüp, nerelerde ayrıldığını incelemiştik. Terakkinin, kâinatta ve toplumlarda istikbâle doğru daimi, tedrîcî, basitten gelişmişe doğru devam eden bir iyileşme, mükemmelleşme hareketi olduğunu anlatmıştık. Burada ise, bu iyinin, mükemmelin ne olduğunu açmaya çalışacağız. Medeniyetin kıstası olarak ilerlemenin, toplum hayatında düzen ve bilimsel gelişmeyle özdeşleştirilmesi meselelerini inceleyeceğiz. Meşrutiyet münevverinin, insanın aklen, fikren, içtimâen basit ve ilkel bir halden çok daha gelişmiş bir hal olan medeniyete doğru terakki ettiğine dair fikirlerini ortaya koyacağız. Ayrıca medeniyeti, maddî ve hakikî medeniyet şeklinde ikili bir tasnife tabi tutan Osmanlı aydınının görüşlerine yer vereceğiz. Fakat İslâm'ı medeniyetin menşei, medeniyeti kuran bir din olarak gören, anlayan ve bu sebeple terakkinin müsebbibi olarak kabul edilmesi şeklinde özetleyebileceğimiz fikrî süreç ve tartışmalar üçüncü bölümün mevzusu olacaktır.

Bu bağlamda "İnsan vahşi bir halden gelişmiş bir hale doğru bir evrim geçirmiş midir? İnsanlığın başlangıçtaki toplum düzeniyle zaman içinde değişerek vardığı toplum düzeni sonrası öncesine göre daha iyi ve güzel midir? İnsanlık için umûmi bir terakki var mıdır? İnsanlığın terakki etmesi beklenilen medeniyetin husûsiyetleri nelerdir? İnsanlık nelere sahip olup nelere sahip olmadığında terakki etmiş sayılır? İnsanlığın medeniyette geldiği son nokta Avrupa mıdır? Bu medeniyetin kriterleri nelerdir? Medeniyetin içtimaî ve maddî terakkileri

[328] Güler, s. 110-113.
[329] Güler, s. 116.

nelerdir?" türünden soruların muhtemel cevaplarını Meşrutiyet literatürü üzerinden ortaya koymayı deneyeceğiz.

2.1. Vahşetten Medeniyete İnsanlığın Terakkisi

Modern Batı düşünce dünyası, bilinen tarihten bugüne gelip geçen insan topluluklarının hepsini birden "insanlık"[330] adı altında değerlendirmektedir. Bu mânâda "insanlık", farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış insanların oluşturduğu büyük bir ailedir. Bu bakış açısı, farklı insan topluluklarını bu büyük ve tek aile çatısı altında değerlendirmeye sevketmektedir. Tüm bu insanlar büyük ve gelişmiş bir medeniyete, bir biçimde, dahil olmakta veya dışında kalmaktadırlar. Medeniyet/civilization ise, Aydınlanma çağı mahsulü bir kavram olarak Avrupa'nın diğer toplumlardan üstünlüğünü ifade etmek üzere[331] 18. yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır. Buna göre insanlığın hayatı, vahşi ve basit bir halden aklın kullanımı ve doğayı tanıyıp hükmedebilme hususunda başarıları sayesinde mükemmelleşmiş, Avrupa medeniyeti teşekkül etmiş, bugün de terakki süreci devam ederek Avrupa'yı insanlığın diğer milletlerinden üstün bir konuma taşımıştır.[332] Böylece insanlık tarihi, Batı merkezli bir bakış açısıyla evrensel olarak yorumlanmış, "Avrupalı olmayan biri tarafından Avrupa tarihinin tüm insanlığı kapsayacağına dair Comte'un iddiasının zayıflığının hemen fark edilebileceğine rağmen"[333] insanoğlu medenî ve vahşi diye tasnif edilmiştir.

Medeniyeti içtimaî ve fikrî ilerleme olarak kabul eden François Guizot (1787-1874) *"insanlığın tarihi, medeniyetin tarihidir"* diyerek medeniyet kavramı

---

[330] İnsan türünü "evrensellik" kisvesinde yeryüzündeki tüm insanları ve onların bir araya getirdiği toplulukların kendilerine has özelliklerini "insanlık" adı altında değerlendirmelerin tarihi ve tenkidi için bkz. Claude Lévi-Strauss, **Irk, Tarih ve Kültür**, Haldun Bayrı vdğr (Trc.)., İstanbul: Metis Yay., 1995, s. 24-27.

[331] Meselâ modernleşme tarihimizde II. Mahmud'a verilen en önemli paye memleketin Avrupa nizamatına uygun bir değişim süreci geçirmesine önayak olmasıdır. Bu yolda yaptığı en önemli adımlar olarak telakki edilen yeniçeriliği kaldırması ve kavuk yerine fes, pantolon ve setre giymesidir. Tüm bunlar "Garbın terakkiyât-ı maddiye ve maneviyesine taklit ve hele umur-ı askeriye hususunda onların terakkiyâtından istifade etmeye son derecede çalışıyor" olmasıdır. bkz. Ahmed Reşid, **Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmanî,** C. 2, Kütüphane-i Tefeyyüz, İstanbul 1327, s. 489.

[332] Collingwood, **Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler**, Erol Özvar (Trc.), İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001, s. 141; Coselleck, **İlerleme**, s. 84-85; Nisbet, **The İdea of the Progress**, s. 7.

[333] Bkz. Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Paris 1967, s. 81 Aktaran Enes Kabakçı-Özgür Adadağ, "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasi Düşüncesinde Değişim Algısı", **Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, S. 26, C. 14, 2009/1, s. 23.

yorumcuları arasında farklı bir yeri sahiptir.[334] Onun bu yorumu, insanoğlunun her zaman ve mekanda bir bütün halinde başlangıcından bu yana tekil bir medeniyeti inşa ettikleri anlamına gelmektedir. Farklı medeniyetler var olsa da aslında tek bir medeniyet, Avrupa medeniyeti vardır. İnsanlığın tarihi seyri takip edildiğinde ortaya çıkan budur. Aslında Guizot'un formüle ettiği husus, Aydınlanma filozoflarınca da dile getirilmiştir. Condorcet, uygarlığın ilerlemesinin nihai ve en son bir aşamada durmasının mümkün olmadığını, kendi yaşadığı çağ dikkate alındığında ise bu ilerlemenin "akıl, tolerans ve evrensel insanlık" fikirleri çerçevesinde Aydınlanma düşüncesi içinde kendini gerçekleştirebildiğini ifade etmektedir.[335] Condercet'in,

> *"(...) insan soyunun bilimde ve sanattaki yeni keşiflerle bireysel ve genel refahta, kaçınılmaz bir sonuç olarak davranış ilkelerinin daha da ilerlemesiyle ve ahlâkî uyglamalarda ve son olarak da gücü artıran ve becerilerin uygulanmasını yöneten araçların iyileştirilmesinin ya da bizim doğal düzenimizin kendisinin gelişiminin sonucu olan ahlâkî, zihinsel ve fiziksel ayrıcalıkların gerçek gelişimiyle iyileştirilmesi beklenmeyebilir mi?"*

sorusu, mutlak iyimserliğin hâkim olduğu bir dünya tasavvuruna işaret etmektedir ve bu iyimserlik Avrupa lehinedir.[336]

19. yüzyılda ilerleme hem tabiatta, hem tarihte bir ilerleme olarak ifade edilmiştir. Medeniyetle akıl, daha doğrusu pozitif bilimler üreten akıl arasında da irtibat kurulmuş[337], düşüncenin ürettiklerinin, entellektüel birikimin artmasının terakkiye sebep olduğu savunulmuştur. Bilim ilerledikçe toplumlar ilerlemiş bu da aynı zamanda tarihte bir ilerlemenin varlığına delil olarak kabul edilmiştir. Bu aynı zamanda insanlık tarihinin insan fiillerinin akla uygun olup olmamasına göre tasnif edilmesine[338], insanoğlunun yeryüzündeki macerasının tarih öncesi ve tarih devirleri olarak dönemlendirilmesine yol açmıştır.

---

[334] Fernand Braduel, **Tarih Üzerine Yazılar**, Mehmet Ali Kılıçbay (trc.), Ankara: İmge Kitabevi, 1992, s. 275.
[335] Fatih Durgun, "Rönesans'tan 19. yüzyılda Avrupa Tarihyazımında İlerleme Fikri, Dönemselleştirme ve Orta Çağ Avrupa Tarihi Algısı", **İnsan ve Toplum**, c. III, 2013, s. 290.
[336] Maria Jean de Condorcet, "İnsan Zihninin Gelişimi", **Batı'ya Yön Veren Metinler III** içinde, Alev Alatlı (Der.), İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010, s. 977-978.
[337] Aydınlanma felsefesinin en büyük hususiyeti budur. Konuyla ilgili msl. bkz. Febvre, s. 34.
[338] J. B. Bury, **The Idea of Progress: An İnquiry into İts Origin and Growth**, New York: Dover Publications, Inc., 1960, s. 152.

Tarihi Hz. Adem'le başlatan geleneksel tarih tasavvuru yerini ilerlemeci tarih kronolojisine, aklın merkeze alınarak "zamanın laikleştirilmesi"ne [339] bırakmıştır. Böylece tarih, yaratılış ve ilk insandan başlayıp, peygamberler ve ümmetlerinin dünya üzerindeki serüvenlerini ifade etmek yerine, mazide olup biten her şeyin İlahî iradeden bağımsız, insan merkezli, tüm dünyada gelmiş geçmiş herkesin dahil olduğu bir süreç şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır.[340] Bu tasavvura göre insanlık tarihte ibtidâî cemiyetlerden zamanla aklın ve bilimin şekil verdiği medenî toplumlara doğru yürümüştür. [341] Avrupa merkezli bu tarih tasniflerinde[342] tarih öncesi-tarih sonrası taksiminde tarih sonrası için takdir edilen altı-yedi binlik bir zaman dilimi öngörülmektedir. Bu tasnife göre öncelikle insanoğlunun aklını tam anlamıyla kullanamayıp hayvanlar gibi gündelik ihtiyaçları peşinde koştuğu bir dönem varsayılmaktadır. Daha sonra taşı işleyip, demiri keşfeden insan bu buluşlar vesilesiyle nispeten hayatını kolaylaştırmıştır. Toplumsal düzenin şekillenmesi, nihayet el becerilerinin gelişip yazının da keşfiyle insanlık tarih denilen devreyi yaşamaya başlamıştır. Özellikle 18. yüzyılda gelişen etnografya ve arkeoloji bilimlerinin verileri de Batılı düşünürlerin, tarih dönemlendirmelerinde kullanılmıştır. Bunun neticesinde tarihin, insan topluluklarının kullandığı aletlerin maddelerine göre "Taş, Bronz ve Demir" ya da teknolojik kıstasla beraber her dönemin kendine mahsus maddî kültürünün özelliklerini öne çıkarıp "vahşi ve barbar" şeklinde tasnifleri ortaya çıkmıştır. Netice itibarıyla insanlığın ortaya koyduğu fikirler, kurumlar her şey ilkçağlarda nüve halinde çıkmış, asırlar içinde gelişmiş bugünkü hallerine ulaşmıştır.[343] Tarih öncesi kendi içinde taş, tunç ve demir; asıl tarih de ilkçağ,

---

[339] Collingwood, *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, s. 124

[340] Ernst Breisach, **Tarihyazımı**, Hülya Kocaoluk (Trc.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 257.

[341] Bury, s. ; Nisbet, *The İdea of Progress*. 4.

[342] Batı tarihini Antikçağ, Ortaçağ ve Yeniçağ adı altında üç döneme göre ilk tasnif eden Christopher Cellarius'tur. Böylece Hıristiyanlık tarihi dünya tarihinin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. Bkz. Breisach, s. 236. İnsanlık tarihinin Avrupa merkezli tasnifini Augustinus'un *Tanrı Devleti* isimli kitabından itibaren başlatan dikkate değer bir değerlendirme için bkz. Halid Blankinship, "İslâm ve Dünya Tarihi: Yeni Bir Dönemlendirmeye Doğru", **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**, c. II, S. 3, Güz 1415/1994, s. 65-93. Yazar makalesinde dünya tarihini "tevhid" eksenli yeniden tasnif etmeyi teklif etmektedir. Fakat dünya tarihini Avrupa merkezli tarihyazımından kurtarmak gerektiği iddiasını taşıyan bu metinde Batı'dan Doğu'dan pek çok medeniyet kurucu toplumlardan, Çin'den, Hind'den özellikle İslâm medeniyeti açısından Fars'lardan bahsedilmiş ve fakat ilginç bir biçimde Türk'lerin adı hiçbir vesileyle zikredilmemiştir!

[343] Konuyla ilgili literatürde pek çok eser var. Bunlardan bir kısmına işaret etmek yeterli olacaktır: E. B. Tylor, **Anthropology**, Michigan: Ann Arbor Paperback, 1960; L. H. Morgan, **Eski Toplum**, Ünsal Oskay (Trc.), İstanbul: Payel Yayınları, 1986; Lucien Levy-Bruhl, **İlkel İnsanda Ruh Anlayışı**, Oğuz Adanır (Trc.), Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2006; Childe, Gordon, **Toplumsal Evrim**, Cemal Balcı (Trc), İstanbul: Alan

ortaçağ, yeniçağ ve modern olarak tasnif edilmekte[344], bu devrede insan bedeninin gelişip evrim geçirmesi, dilin teşekkülü, insan topluluklarında toplayıcılık ve daha sonra avcılığın gelişmesi, tarım devri, sonrasında imparatorlukların kurulması, Hint, Çin, Mezopotamya, Mısır, Yunan, Hıristiyanlık, Modern dönem ve Sanayi devrimi ile modern dönemin başladığı kabul edilmektedir.[345] Avrupa merkezli tarih tasniflerinde tarih öncesi-tarih sonrası taksiminde tarih sonrası için takdir edilen altı-yedi binlik bir zaman dilimi öngörülmektedir. Dolayısıyla tarihte bir bakıma sürekli, çizgisel ve evrensel olarak insan aklının ürünü fikirler terakki etmiş ve nihayet Avrupa medeniyetine ulaşılmıştır. Tarih sonrası, daha doğrusu tarihin başlaması Yahudi-Hıristiyan inancı, Yunan ve Roma kültürüyle irtibatlandırılmış, bunlar dışındaki toplumların, inançların tarihte oynadıkları rol görmezden gelinerek nerdeyse yok farzedilmiştir.[346]

Meşrutiyet aydınları da, insanlık tarihini Batı medeniyetini esas alarak ondan önceki ve çevresindeki diğer medeniyetleri ve tarihlerini vahşi olarak değerlendirmeyi tercih etmişlerdir. Bu anlayışa göre, *ezmine-i kable't-tarihte* insanlık vahşet içindedir. Vahşi-ibtidâî dönemde insanların yaşam biçimleri, algı düzeyleri, hayattan beklentileri neredeyse bir hayvanınki kadar sınırlı ve azdır. Henüz organize olamamış bu insan toplulukları, bir arada yaşamanın gerekliliklerinde, işbölümü, yardımlaşma, kural koyma ve uyma gibi hususlarda bir medenî kadar başarılı değillerdir. İnsanlık bu vahşi hayattan medeniyete doğru tekâmül kanuna tâbi olarak terakki etmiştir.[347]

Yayıncılık. 1994. Ayrıca tarih dönemlendirmeleri için bkz. Ayhan Bıçak, **Tarih Düşüncesi- Tarih Felsefesinin Oluşumu**, Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 238.

[344] Bıçak, Ayhan, *Tarih Düşüncesi- Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 238.

[345] Bıçak, s. 31.

[346] "İnsanlık tarihinin doğuda çocukluğunu, Orta Asya'da delikanlılığını, Yunan'da gençliğini, Roma'da erkekliğini, Germen ırklar nezdinde de Avrupa'da olgunlaştığını" savunan Hegel örneği üzerinden insanlık tarihinin dönemlendirilmesinde ortaya çıkan yanılsamaların Osmanlı Tarihi çalışmalarına tesirlerine dair bkz. Ahmet Davutoğlu, "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, c. II, S. 7, sene: 4, 1999, s.8.

[347] Tarih ilminin tarifi yapılırken dahi bu yaklaşımı açıkça görmek mümkündür. Buna göre, tarih ilmi sadece "geçmişte yaşanan olayların bahsedildiği bir fen" değil, "muhtelif memleketlerde insanların hal-i vahşet ve bedeviyetten çıkarak bugünkü hal-i umran ve medeniyete nasıl geldiklerini, ne gibi tebeddülata ve inkılâbata uğradıklarını göstermeyi hedefleyen bir ilimdir". Bkz. Ali Reşad, Ali Seydi, **Tarih-i Umumî**, 2. bsk., İstanbul, İkdam Matbaası, 1327, s. Benzer bir tarif Mizancı Murad'da da var: "Tarih-i umumî, evlad-ı beşerin hal-i vahşet ve bedeviyetten çıkıp bugünkü umran ve medeniyet mertebesine gelinceye kadar tesadüf eylediği ahvâl ve vukuatı tebeddülât ve inlılabâtı arî ve amîk beyan eden bir fenn-i muteberdir". Mehmed Murad, **Tarih-i Umumî**, C. 1, Dersaâdet 1328, s. 5 Aktaran Mehmet Kaan Çelen, **II. Meşrutiyet Döneminde Türk Tarih Düşüncesi**, Ötüken, İstanbul 2013, s. 37. Ayrıca Çelen'in bahsi geçen eserinde Mehmed Murad'la benzer bir biçimde aynı vurguyu yapan Ahmed Muhtar'ın tarihi, insanlığın bir tekâmül süreci olarak gördüğüne işaret edilmektedir. Kendisine atıfta bulunulan makale için bkz. Ahmed Muhtar,

Bu kısa değerlendirmeden sonra, II. Meşrutiyet literatüründe, insanlığın geçirdiği devreler, bu esnada insan aklının terakkisi ve tüm bunların ilk insanın bir peygamber olup olmayışı sorusuyla alâkasına dair meselelerin nasıl ele alındığına bakabiliriz.

2.1.1. İnsanlığın Geçirdiği Devreler

İbn Haldun'un toplumları bedevî ve hadarî olarak yaptığı tasnif Osmanlı düşünce dünyasında tesirlerini Tanzimat'a kadar sürdürmüştür. Aslında aşağıda da göreceğimiz üzere bu tasnif, sonrasında da tesirlidir, fakat modern tarih ve toplum yorumlarıyla birlikte biraz daha farklı bir şekle bürünmüştür. Daha önce de temas ettiğimiz üzere İbn Haldun'a göre, devrî olarak toplumlar bedeviyetten hadariyete doğru seyretmekte, tarihte bu süreç daimi bir şekilde gözlenebilmektedir. Modernleşmeyle birlikte insanların tarih boyunca geçirdiği toplumsal değişiklikleri, Osmanlı aydını farklı bir biçimde yorumlamaya başlamıştır. Girişte özetlediğimiz üzere, Aydınlanmacı filozoflar ve daha sonrasında husûsen Comte gibi pozitivistlerin bakış açılarının tesiriyle, insanlık tarihinin, medeniyete doğru çizgisel ve ilerlemeci bir biçimde tasnif edildiği literatürdeki pek çok türden eserde açık bir biçimde ortaya konulmaktadır. Burada bu türden tasnif ve tahlilleri ele alacağız.

Osmanlı münevverleri özellikle Tanzimat'la birlikte Avrupa merkezli terakki eksenli bu tarih okumasının tesirinde kalmışlardır.[348] Bu tarihten itibaren bazı istisnalarla birlikte genel olarak insanlık tarihinin dinî referanslarla tasnifi, tarihin mukaddes olarak algılanması[349] yerini aklın merkeze alındığı medeniyet

---

"Tarih", **Musavver Şebab**, S. 8, 25 Şubat 1325, s. 3. Ayrıca bkz. Ahmed Refik, **Muhtasar Tarih-i Medeniyet**, İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1328, s. 4-6.

[348] Çelen, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Tarih Düşüncesi*, s. 56-68'de yazar hassaten II. Meşrutiyet'te tarih kitaplarında tarihin nasıl devirlere ayrıldığını detaylı bir biçimde göstermektedir.

[349] Tarih öncesini tarih-i mukaddes olarak tasnif eden birkaç örneğe dikkat çekmek istiyoruz: Ali Tevfik, **Fezleke-i Tarih-i Umumî-Kurûn-ı Ulâ Tarihi**, c. I, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1328, s. 5-6 ve Ferîk Süleyman Hüsnü, **Tarih-i Alem-Kısm-ı Evvel**, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1327, s. 2-3. "İlm-i tarih beşeriyetin yalnız 6910 senelik vekayini ihata edebiliyor" cümlesiyle başlayan bir kitapçıkta, Hz. Adem'den bugüne kadar geçen zaman dörde ayrılmış, ilk olarak kâinatın yaratılışı 4200 senelik bir zaman dilimi olarak kabul edilmiştir. İkinci dönem sekiz yüz senelik insanlığın peygamberler dönemi olarak ele almış, üçüncü kısım Hz. İsa'dan Hz. Peygamber'in Hicret'i arasında geçen süre ve son olarak Hicret'ten bugüne kadar geçen zaman olarak taksim edilmiştir. Tasnifin detayları için bkz. Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı Musa Kâzım, **Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyûn,** İstanbul: Matbaa-i Âmed 1326, s. 8. Kitapta Musa Kâzım'ın insanlık için ilk "inkırâz"ı olarak Nuh Tufanı'nı zikretmesi dikkat-i caliptir. Ayrıca Osmanlı tarih yazımında modernleşmeyle birlikte gözlenen değişimleri Tanzimat ve Meşrutiyet'in ilk

tarihi merkezli dönemlendirmelere bırakmıştır. Bu mânâda dinin medeniyetin kurucu unsuru olması anlayışı yerini, medeniyeti aklın kurduğu inancına bırakmıştır, denilebilir. İnsanlık tarihinden bahsedilirken *kurûn-ı ulâ*ya tekâbül ettiği düşünülen evrede, Yakındoğu diye tanımlayabileceğimiz Mısır, Babil, Asur, Çin, Hind ve Türklerin tarihine çok az yer verilirken, İbrani-Hıristiyan tarihiyle Yunan-Roma neredeyse merkezî bir yer almaktadır.[350] Burada dikkat edilmesi gereken en mühim husus, bu bakış açısına göre Yunan medeniyetinden önceki medeniyetler terakki basamaklarının gerisinde kalanlar olarak tarihte yerlerini almıştırlar. Üçüncü bölümde fikirlerine ve tesirlerine genişçe yer vereceğimiz Beyrutlu Hıristiyan Arap Corci Zeydan *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*'nin girişinde *"(...) tarih-i İslâm, tarih-i kadimi, kurûn-ı âhire tarihiyle birleştiren bir rabıtadır. Medeniyet-i kadime tarih-i İslâm ile müntehi olur, medeniyet-i hazıra ondan zuhur eder"* [351] demektedir. Böylece antikçağın medeniyetlerini İslâm'ın zuhuruyla bitirip yeni dönem medeniyeti onunla başlatarak farklı bir yaklaşım segilenmektedir.[352] Aslında üçüncü bölümde de ele alacağımız üzere Batılı ilerlemeci tarih dönemlendirmesine göre İslâm, antik çağın sonu ortaçağın başında zuhur etmiştir.

---

yıllarında yayınlanmış tarih kitapları üzerinden değerlendiren geniş bir çalışma için bkz. Emrah Yıldız, **Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Osmanlı Tarih Yazımında Dünya Algısının Dönüşümü**, İstanbul: LİBRA, 2017, 463 s.

[350] Msl. bkz. Ali Tevfik, *Fezleke-i Umumî*, c. I'de Mısır, Babil, Asur ve Perslere 67 sayfa; İbranilere 40 sayfa; Hind, Çin ve Türklere 30 sayfa; Suriye, Fenike ve Kartacalılara 10 sayfa; Yunan ve Roma 109 sayfa yer verilmiştir. İbraniler hariçte tutulursa Yakındoğu'ya toplamda 117 sayfa yer verilmiştir ki bu oran pek çok açıdan Avrupa merkezli tarih kitaplarından hiç de farklı bir tutum değildir. Benzer bir yaklaşım Ahmed Refik'in 1328 tarihli **Ezmine-i Kable't-tarihten Zamanımıza Kadar** alt başlıklı **Muhtasar Tarih-i Medeniyet** isimli eserinde de vardır. Aslında eser Charles Seignobos'tan istifade edilerek hazırlanmıştır. Fakat yazar Fransız meslektaşının tercihlerinden rahatsız olmamış olacak ki bu kitapta "Şark Akvamı"na 30 sayfa ayırmışken, Yunanlılar ve Orta Çağ Romasına kadar 130 sayfa uygun görmüştür. "Şark Medeniyeti" içinde Bizans, İslâmiyet, Arap ve Osmanlı için toplamda 21 sayfa ayrılmıştır! Bu oranın nispetinin Türkler ve diğer şark medeniyetlerin lehine görüldüğü tarih kitapları anladığımız kadarıyla Meşrutiyet öncesine tekabül etmektedir. Gerçi burada da Avrupa merkezli oranların olduğu metinler varsa da farklı yaklaşımların mevcudiyeti sözkonusudur. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Tahir Nakip, "Osmanlı Devleti'nde Geç Dönem Tarih-i Umumîler", **(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,** Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştõrmalarõ Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı), İstanbul, 2006, 101 s.

[351] Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, Zeki Megamiz (Trc.), Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1328, C. 1, s. 5.

[352] Tanzimat neslinin tarihi tasnifinde esas olan İslâm'dır. Meselâ Ahmet Cevdet Paşa, İslâm'dan öncesini "eskiçağ", İslâm'ın gelişinden sonraki çağı "yeniçağ" olarak nitelemiştir. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, **Tezakir-IV**, Ankara 1991, s. 242 Aktaran Nakip, s. 23. Ayrıca tez yazarının tespitine göre geç dönem Osmanlı tarih yazıcılarından bir kısmı kozmopolitizmi benimseyip, tarihi yerelleştirerek Batılı tarih tasniflerine alternatif, Hz. Peygamber ve Hicret'i esas almışlardır. Bkz. Nakip, s. 48-54.

Son dönem Türk düşüncesi açısından toplumların ilk hallerinin "vahşet"[353], "bedeviyet"[354], "halet-i behimî"[355], "mebde-i insaniyette ale'l-umum bir mağara devri" [356] tanımlanmalarının Tanzimat öncesi için değil pozitivist felsefeyle şekillenen modern tarih tasavvurunda görülmeye başlandığı söylenebilir. Tanzimat'la birlikte tedavüle giren ve insanlık tarihinin terakkisinin aynı zamanda medeniyetin terakkisi olduğu [357], bu bağlamda toplumların ilk hallerini bedeviyet-hadariyet ikilemesinden farklı olarak "vahşiyet" tâbiriyle ifadesine Münif Paşa ve Şemseddin Sami'de rastlanılmaktadır.[358]

Münif Paşa, "vahşiyet" dönemindeki "vahşi insan"ı, temel ihtiyaçlarından başka dünyaya dair bir gayesi, fikri olmayan, iyiyi kötüyü ayırt etmek noktasında muhakemesi yetersiz, hâricî dünyanın tesirlerine son derece açık, tedârik edebildiği yiyeceği hemen tüketip biriktirmeyen, yerleşik bir düzeni bulunmayan kimse diye tarif eder.[359]

Şemseddin Sami de toplumları vahşiyet, bedeviyet, hadariyet ve medeniyet şeklinde tasnif eder. İnsanoğlunun yeryüzünde ilk ortaya çıkışında "vahşiyet" halinde mağaralarda, kayalarda yaşadığını, hemcinsleriyle birlikte olmaya yatkın olduğu için de aralarında bir tür cemiyet teşkil ettiklerini, ancak nizamî olmayan bu topluluklarla hayvan sürüleri gibi gezip hayvan avlayıp yediklerini ifade eder. Zamanla tabiatın ve bizzat kendi içlerinden gelen ihtiyaçların tesiriyle vahşiyet halinden, bedeviyet haline geçerler:

> *" (...) [bedeviyet hali] ki hâlâ bu gün kürre-i arzın pek çok taraflarında bâkîdir. Bu hal dahi bir çok vakit devam ettikten sonra, bir taraftan tabiat ve ihtiyacın teşviki bir taraftan dahi fehm u idrak ve zekâ-yı beşerin günden güne terakki ve tevessü'ü saikasıyla, insanlar şehir ve kasaba teşkiline, bir takım usûl ve kavanîn vaz'ına ve hükümetler tesisine*

[353] "daire-i vahşet" kullanımı için bkz. Dr. Hulusî [Raşit], **Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şebçerag-ı Râh-ı Medeniyet**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329, s. 23.
[354] Erzurumlu Emirzâde Mehmet Şükrü, **Milleti İkaz ve İhya Yolunda Alem-i İnsaniyete Hizmet ya da Acı Acı Figanların Verdiği Dersler**, Filibe: Hurşid Matbaası, 1913, s. 58.
[355] Filibeli, *Üss-i İslâm*, s. 5.
[356] Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, s. 738.
[357] Literatürde bu bakış açısının ilk örneklerinden Ahmed Mithat Efendi'nin tarihidir denilebilir. "Tarih terakkiyât-ı insaniyyenin ve medeniyyenin terceme-i halidir." bkz. Ahmed Midhat Efendi, **Tarih-i Umumî**, C. 1, İstanbul: Kırkanbar Matbaası, 1295, s. 2.
[358] Münif Paşa'nın "Mukayese-i İlm u Cehl" ve Şemseddin Sami'nin "Medeniyet" başlıklı metinlerinden yola çıkarak meseleyi ele alan bir tez için bkz. Güler, s. 72-73. Şemseddin Sami'nin "Medeniyet" başlıklı metinlerini medeniyet meselesi üzerinden dikkat çeken bir eser için bkz. Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 241-266.
[359] Münif [Paşa], "Mukayese-i İlm ü Cehl", *Mecmua-i Fünûn*, S. 1, Muharrem 1279/1862, s. 22-23. (21-35.)

mübaşeret ederek bedeviyet halinden hadariyet haline geçmişlerdir (...) Bu hadariyet halinin dahi derecatı olup bazı cemaatler (...) kaba bir takım sanatlar icrasıyla, nâkıs bir ticaretle ve bir takım efkâr ve itikadat-ı bâtıla esası üzerine (...) diğer bir takımı yavaş yavaş sanatlarını ilerleterek, ticaretlerini tevsi' ederek, malûmâtlarını artırarak, daha ziyade rahat ve suhûletle ve daha insanca yaşamağa başlamışlardır ki bu dördüncü hale de 'medeniyet' namı verilmiştir."

Görüldüğü üzere Şemseddin Sami insanlığın, vahşiyet, bedeviyet, hadariyet basamaklarını geçerek medeniyete terakki ettiğini ifade eder. Medeniyetin kriterleri olarak, nizamî bir biçimde birlikte yaşayabilme, kanunlar koyup bunlara riayet edebilme, tabiat ve ihtiyaçlar zuhur ettikçe bunları farketme ve bunlarla başedebilme kabiliyetinin, bu ihtiyaçlara yönelik yeni nizamların, sanatların, ticaretin sahasının genişlemesi, batıl itikatların yerini ilimlere bırakması, nihayet hayatın daha rahat yaşanmaya başlaması gibi hususlarda terakkilerden bahseder.[360] Dolayısıyla insanlığın akıl merkezli terakkisi neticesinde medeniyet ortaya çıkmıştır, demektedir.

Bir paşa ve bir ansiklopedistin kaleminden toplumların ilk hallerinin ne olduğuna dair fikirlerini özetlemeye çalıştığımız Tanzimat devrinden[361] bazı farklılıklarla birlikte, Meşrutiyet devri aydınları da vahşiyet-medeniyet ayrımını metinlerinde sıkça ifade ederler. Buna göre özetle, insanın başlangıçta aklını yetkin bir biçimde kullanamaması sebebiyle henüz hayvanlar gibi basit yaşadığı, acıktığı zaman yemek yiyip, dinlenmek icap ettiğinde dinlendiği, henüz zihninde "fikr-i ferdâ"nın bulunmadığı, ta ki çobanlıktan çiftçiliğe geçtiği evrede "fikr-i ihtiyat"ı kazanmasıyla servet sahibi olma, biriktirme ihtiyacının da ortaya çıktığı, böylece insanlığın "vahşet ve bedavetten medeniyete doğru" tekâmül, terakki ettiği savunulur.[362] İnsanın ve toplumların bu "tarih öncesi"ndeki hali[363], "cemiyyat-ı medeniye ile tufuliyet-i beşeriye cemiyetleri"[364], "hal-i ibtidâî"[365],

[360] Şemseddin Sami'nin medeniyetle alâkalı dört makalesi ve değerlendirmesi için bkz. Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak**, s. 250-251 içinde Şemseddin Sami, "Medeniyet-I", *Hafta*, I/9, 19 Zilkade 1298/13 Ekim 1881, s. 129-132.

[361] Meşrutiyet'ten az önce yayınlanmış bir kitapta " (…) edvar-ı ibtidâiyesinden hal-i hazır-ı tekâmülüne kadar beşeriyetin kat ettiği derecat-ı kemale ki medeniyet tâbir olunur" yaratılış icabıyla "Mütevahhiş de bilkuvve mütemeddindir." denilmektedir. bkz. Ahmed Nazif, **Hakikat-ı Müşrika**, İstanbul: Matbaa-i Amedî, 1315, s. 73.

[362] Haşim Nahid, s. 136-137.

[363] Tarih öncesi tâbirinin farklı bir kullanımı için bkz. Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 56.

[364] Filibeli, *Tarih-i İslâm*, c.I, s. 1.

"vahşet-i ibtidâiye", "ibtidâî insanlar"[366], "vahşetten barbarlığa … [sonra da] millete"[367], "vahşi devirler"[368] gibi kavramlarla ifade edilir. Ezmine-i kadimde[369], insanların maddî, içtimaî, fikrî bakımlardan bugüne nispetle oldukça düşük, basit bir hayat sürdürdüğü[370], terbiyenin, âdâb-ı muâşeretin nerdeyse bulunmadığı, insan davranışlarının da her bakımdan hoyrat olduğu var sayılır.[371]

Ancak metinlerde çok güçlü bir biçimde ifade edilmiş olmasa da burda bir ayrıma dikkat çekmek icap edecektir. Buna göre, insanlığın vahşetten medeniyete terakkisinde vahyin/nübüvvetin tesirine dikkat çeken Meşrutiyet aydınları ve bu meseleyi mevzu edinmeyenlerden bahsetmek gerekir. Vahyin aynı zamanda medeniyetin de menşei olduğu, bu noktada İslâm'ın bizzat medeniyeti telkin eden bir din olduğu, dolayısıyla mani-i terakki olduğu meselesi esas itibarıyla III. bölümde ele alınacaksa da burada vahşiyet-medeniyet irtibatı bakımından değinmek icap edecektir. Aşağıdaki iki alt başlıkta bu mevzuyu ele alacağız.

2.1.1.1. Vahşiyetten Medeniyete Terakkinin Kaynağı Olarak Nübüvvet

İnsanlığın bidayeti için yapılan tartışmalarda, vahşiyetten medeniyete geçişin vahiy vasıtasıyla olduğunu dile getiren bazı Meşrutiyet münevverlerinin görüşlerini ele alacağımız bu başlık aslında "Allah katında yegane din olan

---

[365] Halim Sabit, "İnsaniyet, Fikr-i Dinî, Medeniyet", **Sırat-ı Mustakîm**, Sene: 1, S. 2, 1324/1326, s. 27.

[366] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s. 2. İlk insanların hayvanca bir hayat yaşamaları sebebiyle "mağara adamları" olarak tanımlanması için bkz. Ahmet Refik, *Muhtasar Tarih-i Medeniyet*, s. 4.

[367] Ahmet Şuayb, "Devlet ve Cemiyet", s. 62.

[368] Rıza Tevfik, "Hürriyet, İngiliz Hekim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?/2", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 2, S. 6, 1 Haziran 1325, s. 212.

[369] Kurûn-ı ulâ/tarih-i kadim olarak da isimlendirilen bu dönemin Hz. Adem'in yaratılışından Batı Roma'nın yıkılışına kadar geçen süre için kullanışına dair, msl. bkz. Ali Tevfik, *Fezleke-i Tarih-i Umumî-Kurûn-ı Ulâ Tarihi*, s. 7.

[370] Vahşi bir insanın ihtiyaçlarıyla medeni bir insanın ihtiyaçları arasında pek çok fark bulunduğu bunların basitlikten mürekkebe doğru seyir gösterdiği, medeniyetin aynı zamanda yeni ihtiyaçlar doğurduğu ve bu ihtiyaçların çoğalmasına paralel toplumların da terakki ettiğine dair bkz. **İlm-i İktisad (Mekatib-i İ'dadiye Mahsus),** Dersaâdet: 1326, s. 18. Yazarın bu noktada ilginç bir tâbirini zikretmek konunun nerelere gittiğini işaret açısından önemli olacaktır: "*Silsile-i hayvaniyenin zirve-i müntehasında* bulunan *insan*larda ise ihtiyacatın gerek envaı, gereke derecesi, medeniyette kademe kademe terfi' eyledikçe tezayüd eder".

[371] Medeniyetle iyiliğin tenakuzuna işaret eden, Akbıyıkzade Musa, "Afrikalı bir yamyam muamelat-ı alicenâbâne-i hazret-i fahr-i mevcudatı, zihn u fikriyle ihata edemez ki ol medeniyet temellerini kendine düsturu'l-amel ittihaz eylesun. Hatta en mütemeddin addeylediğimiz Fransızlar ve sairenin bile o evamir-i peygamberîdeki cihet-i mesudeyi anlamaları için medeniyetin bugünkü halinden daha ziyade terakki eylemeleri lâzımdır." diyerek bir "yamyam"ın medenî olamayacağını, idrakinin yetersiz olduğu fikrini müdafaa eder. Bkz. Akbıyıkzade Musa, **Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar**, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315, s. 3-4.

İslâm'ın medeniyetin de menbaı ve insanın tab'an medenî dolayısıyla müslüman olduğu" fikirleriyle irtibatlıdır. İslâm'ın medeniyet kurucu bir din olduğu, bu bakımdan insanlığı terakkiye sevkettiği, vahyin de bu sebeple insanın terakki sürecine paralel tekâmül ettiği meseleleri esas itibarıyla üçüncü bölümde ele alınacaktır. Burada ise, insanlık açısından, İslâm peygamberinin gelişine kadar, derece derece bir vahşiyet yaşandığı, nübüvvetle birlikte medeniyetin ortaya çıkdığı fikrini savunanların yazdıklarına müracaat edilecektir.

Meselâ Mehmed Hilmi'ye göre İslâmiyet'in ortaya çıktığı asır Ortaçağ'ın başlarıdır ve Adem'in yaratılışından İslâmiyet'in gelişine kadar geçen süre içinde yaşayan toplulukların mühim hükümdarlarının, peygamberlerinin ve bunların milletlerine medeniyeti, insaniyeti telkin ettikleri zaman dilimidir. Dolayısıyla Batılı mânada bir Ortaçağ değildir. Mehmed Hilmi'nin bakış açısıyla tarihin tasnifinde insan aklı değil peygamberler ve ümmetlerinin yaşadıkları esas alınmıştır. Peygamberlerin davetine rağmen pek çok kimse cehalet karanlığında kalmaya devam etmiş ve bazıları bir felaketle inkırâza uğramışlardır.[372] Buna göre İsa (a.s.)'ın gelişine kadar bir fetret devri yaşanmış, O'nun göğe çekilmesinden sonra Hırıstiyanlık, Hz. Peygamber'in gelişine kadar –ortaçağın sonlarına- Avrupa henüz medenileşemeden bir din tassubuna düşmüştür. Hz. Peygamber'in geldiği dönemde Avrupa hala iç çekişmelere sahnedir. Doğu'da ise İslâm'ın yayılışı ile medeniyetin tekâmülü başlamıştır. *"Aslı- esas-ı medeniyetin tekevvünü evvelce olup tekâmüle başlaması kurûn-ı vusta evailine müsadif olan İslâmiyetin zuhuru hengâmındadır"* diyen Mehmed Hilmi, ilk insandan Hz. Muhammed'e kadar geçen zaman içinde pek çok peygamberin geldiğini, bu peygamberlerin kavimlerine dinî bilgiler, Allah'a kulluk vazifeleriyle birlikte adab-ı muaşeret ve "kemalat-ı insaniyeyi" öğrettiğini ancak bu insan topluluklarının her seferinde peygamberlerin izinden çıktıklarını, peygamberlere eziyet ettiklerini, kendi aralarında da kan döktüklerini anlatmaktadır. Son kertede Hıristiyanlığın mezheplere ayrıldığı, orta çağın sonlarına kadar Avrupa kıtasında bir din taassubu

[372] Benzer bir görüş de insanlığı aydınlığa çıkaranın esas itibarıyla peygamber olduğudur. Msl. bkz. Orhan Midhat [Barbaros], **İçtimaî İnkılâplar: İslâmiyet'in Mazi, Hal ve İstikbali**, İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1916, s. 8.

yaşanmıştır. Halbuki bu dönemlerde Asya ve Afrika'da İslâmiyet yayılarak "esas medeniyet tekâmüle başlamıştır."[373]

Ömer Lütfi'ye göre, insanoğlu ilk gününden itibaren saâdeti elde etmek üzere farklı yönelişler içinde olmuş kimileyin bedenî zevkler, kimileyin aklın iştihaları kimi zaman da güç sahibi olmak saâdetin ölçüsü olmuştur. İnsanlık tüm bunlarla meşgul olurken Allah, zaman zaman nebiler göndererek, insanlığı hakiki saaâdete kısa yoldan ulaştıracak düsturlar bildirmiştir. Bu döneme şahit olanlardan akıllı olanlar o nebiye tabi olur ve böylece bulundukları dereceden "erfa' ve erka' dereceye" diğer bir tâbirle "derece-i medeniyete" terakki etmişlerdir. Ancak zaman içinde bir takım insanlar dinî nasları tahrif ederek toplumları kendi hevalarına uymaya sevketmişlerdir. Bu esnada, insanın akledebilme yeteneği tekemmül etmiş ve nihayet Hz. Muhammed gönderildiğinde aklın kemal serüveni en üst seviyeye ulaşmış, bu nedenele O'nun getirdiği şeriat bu bakımdan yüksek akıl sahiplerinin idrak edip muhatap olduğu bir esaslar bütünü arzetmiştir.[374]

Comte ile birlikte, insanlığın mazide bir teolojik devre geçirdiği ve fakat bunun insan idrakinin henüz nispeten az gelişmiş dönemine tekâbül ettiği fikri kabul görmüştür. Comte'a göre insanlık üç evre geçirmiştir. Bu aynı zamanda tabiatta ve insanda cereyan eden pozitif bir kanundur. Buna göre insanlık önce teolojik hali yaşamıştır, sonra metafizik ve nihayet 19. yüzyıla gelindiğinde bilimsel yani pozitif hal evresine girilmiştir. Aslında burada tam olarak kastedilen insan aklının bu üç evrede üç farklı metodla bilgiye ulaştığıdır Filibeli de, Comte'un bu felsefesinin tarihi bakımdan doğruluğunu teslim eder. İlimle alâkalı olarak pozitivimi kabul etmek, metafiziği reddetmeyi gerektirmez, der. Bu nedenle insan zihninin bu üç evreden geçtiği hususunda Comte ile aynı fikirdedir. Allah'ı idrak ve eşya yapabilme kabiliyetleri bakımından bir terakkiden söz etmez, zira ona göre insanda bu başlangıçtan itibaren zaten mevcuttur. Zaten bu noktada da Comte'dan ayrılır. Çünkü Comte, "Allah ve manevîyat fikirleriyle fen ve medeniyetin telifini imkânsız gördüğü, din fikrinin insan düşüncesinin ilk çocukluk devresine ait olduğunu söylediği halde, sonradan bir dinin lüzumuna

[373] İslâmiyet'in zuhuruyla medeniyeti aynîleştiren bir bakış açısı için bkz. Mehmed Hilmi, **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniye: Hakikat-i İslâmiye ve şerait-i lâzime-i insaniyeyi cami' dinî, ahlâkî ve felsefî bir risâle-i hukukuyânedir**, Dersaat: Matbaa-i Nefaset, 1327, s.28.
[374] Ömer Lütfi, s. 23-25.

inandı" demektedir.[375] Burada şunu söylemek gerekir, Filibeli'ye göre insan bir tanrının mevcudiyetini taa başlangıçtan itibaren zihnen sahiptir. Bu bir *"terakki ve zaman meselesi değildir"*. Taş devrinde dahi insan tanrıyı arar ve fakat o dönemde "teşbihi" bir idrakle tanrıyı meselâ güneş zanneder. Sonra tenzihen sonra da nihayet tevhiden tanrıya ulaşır.[376] Bir ağaca ya da putan tapan vahşi de aslında insanı aşan bir kudretin varlığını içinde duymakta ve fakat hakiki yaratıcıyı bulabilecek henüz zihni bunu idrak decek kuvvette değildir. [377] İnsanlığın medeniyet seviyesine ulaşması önce *behimî* halden sonra *tufuliyetten* kurtulmasıyladır. İnsanlığın çocukluk devresiyle medeniyet kurduktan sonraki hali arasında ciddi farklar vardır. *Cemi'yyat-ı medeniye* ile *tufuliyet-i beşeriye* arasında tekâmül kanununa göre maişet, yeme, içme, sanat hususunda farklar vardır. *Ma'kûlât ve mahsusât*ın telakki ve tasavvurunda zâhirî veyahut şekle dair farklılıkların yanı sıra bazı sabitelerin de mevcudiyeti söz konusudur.[378] İnsanlık ne zaman bunlara güç yetirebilmeye başladıysa o vakit bir dine de sahip olmuşlardır, ki bu da çok eski asırlara tekâbül etmektedir. Bu mânada din ile muhakeme-tefekkür arasında doğru orantı kurulmakta, insan için tam mânasıyla aklın kullanılamadığı devirlerde dinin de varlığının zayıf olduğu iddia edilmektedir. Din ile akıl arasında kurulan bu sıkı irtibat *"din akla muvafık ve akla muhtaçtır"*[379] önermesini doğurmakta ve *"demek ki idrak, bir seyr-i tabii, bir devre-i tekâmül içinde nihayet dinin mevzuu olan gâiyâta vâsıl olur ve bu suretle bir nevi din peyda olur"*[380] denilerek Comte'un üç hal kanununda benimsediği felsefeye paralel olarak, din fikrinin de akıl gibi tekâmül ettiği savunulmaktadır.

Filibeli, bu uzun devirde insanın yaratıcıyı bilip bilmediği sorusunu gündeme getirir ve filozofların çoğunluğunun bu soruya hayır cevabı verdiğini,

---

[375] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, **Huzur-ı Akl u Fende Maddiyyun Meslek Dalaleti**, Birinci Kitab, İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332 h./1913-1914; Süleyman Hayri Bolay, **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, İstanbul: Yağmur Yay., 1967, s. 158-159. Meseleye ilk dikkat çeken Ülken, s. 290-291.

[376] F.A.H., "Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe- Mukaddime-I", *Hikmet*, 24 Cemaziyelevvel 1328/3 Haziran 1910, S. 7, s. 2.

[377] Filibeli, **Allah'ı İnkâr mümkün mü?**, s. 27.

[378] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, s. 2.

[379] Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 5.

[380] Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 5-6; beşer zekâsının terakki ve tekâmül ettiği fikri için ayrıca bkz. Rıza Tevfik, "Felsefe-i Umumiye Medhal-2", **Bilgi**, Sene:1, C. 1, S. 7, 1330, s. 684; Haşim Nahid, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s. 54.

ancak bu cevabın ilmen ve dinen yanlış olduğunu zira beşeriyet ve nübüvvetle birlikte bu fikrin mevcudiyetinin sabit olduğunu savunur. Ona göre insanlık için tarih öncesi bir devir kesin olarak vardır ve o devrede insanlar ibtidâî olmakla beraber din fikrine sahiptirler. Bu dönemin sonunda ise enbiya ve evliyanın zuhur ettiği kemal devreleri gelmektedir.[381] Görüldüğü gibi, Filibeli, tarih öncesi bir dönemin varlığını kabul etmekte ve fakat bu dönemde bir ilk insanın olup olmadığı konusunda şüpheler bulunduğunu ifade etmektedir. Tabii burada dikkate değer bir diğer husus da Batılı anlamda ilerlemeden farklı olarak tarihte kemalin/terakkinin, nebilerin gelişi ve ümmetleriyle olan diyalogları ile ilişkilendirilmesidir. Ancak vahyin gelişiyle terakki eden medeniyetten önce her hal ü kârda bir vahşiyet halini kabul ettiği açıktır.

Buna benzer bir yaklaşımı yani nebilerle birlikte medeniyetin ortaya çıktığı fikrini Ata Hüsnü'de de görüyoruz. İnsanlığın başlangıcından İslâm'ın zuhuruna, nihayet Osmanlı hilafetine kadar İslâm tarihini medeniyet eksenli ele alan ve devrin, medeniyet meselesini temel alan belki de ilk kitaplarından *Hatırat-ı İslâm'*da Ata Hüsnü, *"şerai' ve nizamat-ı hâliyemizin evvel memalik-i mütemeddinenin vaz' ettiği şerai' ve nizamattan daha üstün ve daha muntazam bir surette"* muntazam, aklımızın da tedârik ettiği bilgiler bakımından evvelki medeniyetlerden daha münevver, müterakki olduğunu söyler. Tarih bakımından eski medeniyetlerin bugünkü medeniyetlerden en mühim farkı ve üstünlüğünün ise faziletleri olduğuna dikkat çeker. Ancak, ilk insan vahiyle kendisine ilah olarak Allah'ın bildirilmesine rağmen, ilk yaratıldığı zamandan uzaklaştıkça yalancı raviler yüzünden yolunu şaşırmıştır.[382] Bu mühim bir noktadır. Çünkü Ata Hüsnü medeniyeti kuran unsurun vahiy olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla klasik medeniyet nazariyesi içinde medeniyeti yorumlamış, medeniyetin kaynağı olarak dine işaret etmiş, vahye muhatap olan insanın bu çerçevede medeniyet kurduğunu zamanla gerilediğini, şimdi tekrar o ilk medeniyetin umdelerini farkeden insan aklının terakki ettiğini savunmuştur, denilebilir.

[381] F.A.H., s. 3.
[382] Ata Hüsnü, **Hatırat-ı İslâm**, İstanbul: Ruşen Matbaası, 1325, s. 25.

Ata Hüsnü ilk olarak, ulemânın medeniyetin nasıl ortaya çıktığı hususunda farklı görüşler beyan ettiğine dikkat çeker. Buna göre dinî hassasiyetleri ön planda tutanların "emr-i temeddünü"nün insanoğluna vahiy yoluyla bildirildiğine inandıklarını söyler. Bunun delili de insan fıtratındaki "muhafaza-i cinsiyet"tir. Eğer yaratılışta bu haslet bulunmasaydı cinsin bekası mümkün olmayacak, insan akıl ve bedenin gelişmesi için gerekli şeylere yönelik bir gayret göstermeyecekti. Böylece diğer hayvanlar gibi insan da, nev'ini muhafaza edip geliştirmiştir.

> *" (...) binaenaleyh insanın bidayet-i hilkat ve neşetinde hayvan gibi vahşi olarak Cenab-ı Hakk'ın mevhibe-i celile-i subhaniyesi olan akıl ve zekâsı sayesinde tedrîcen temeddün eylediği ve ahlâkının git gide kesb-i letafet ettiği tahakkuk eyler demişlerdir.*
>
> *İşbu mutalaat akıl ve fetanetle maruf ve meşhur ulemânın beyanatı bulunduğu ve akla en yakın rey-i mustakim olduğu cihetle biz de insanın ta hilkatten beru her an ve zaman, eşref-i mahlûkat olmak hasebiyle Cenab-ı Hakk'ın mazhar-ı inayat-ı celile-i subhaniyesi olduğunu ve bidayet-i hilkatinde zîrde izah ve beyan olunacağı vechile bir maişet-i karaviyye, vahşiye ve basita ile yaşadığını inkâr etmeyiz."*[383]

Ata Hüsnü Bey, medeniyetin ortaya çıkışıyla ilgili iki görüşten bahseder: Birincisi, medeniyeti Allah'ın insana vahiy yoluyla bildirdiğidir. Buna karşı çıkan âlimlere göre, hayvanlara verdiği gibi Allah insana da kendini koruma güdüsü vermiştir. İnsan da bu güdü ve tabiatın desteğiyle cinsini korumuştur. Yani insan başlangıçta hayvan gibi vahşi yaratılmıştır. Ancak akıl ve zekâsı sayesinde tedrîcen temeddün etmiştir. Ata Hüsnü'ye göre medeniyet de din de dünyanın şarkında ortaya çıkmıştır. Bu iddiasını Tevrat'a dayandırır ve şöyle der:

> *"Din insan ile beraber vücuda gelmiş ve beşerin tabiat ve fıtratında ezelden beri bir mebde-i ulvi ittihaz kılınmış bir ihsan-ı rabbani olup usul ve kavaid-i terakkiye tabi olarak insanın neşv u nema ve terakki ve teâlîsiyle beraber şeair-i diniye vicdan-ı beni beşerde tekemmül ve tecessüm etmeye başlamıştır."*[384]

---

[383] Ata Hüsnü, s. 15-18.

[384] Ata Hüsnü, s. 27. Yazar burada, dinin, medeniyetin ve peygamberin Şark'tan seçilmesinin buranın ulviyetine ve şerefine işaret olduğunu, Allah'ın bu şerefi Şark'a layık gördüğünü zikretmektedir. Ancak şimdi aynı Şark'ta ilim ve irfanın "sükuta" geçeceğini kimsenin tahmin dahi edemeyeceği yazara göre biz eskilere göre kanun ve hayatı yaşama bakımından daha müterakki durumdayız. Hatta idraklerimiz dahi onlardan daha mükemmel ve münevverdir. Ancak bizim bugün bulunduğumuz fazla müterakki halimiz, onların müzeyyen bulundukları fazilet-i medeniyet ve terakkinin kadrini katiyen tenkıs edemez. Onların icra-yı hükmettikleri zaman ve mekana göre ictihadları, tertib ve tanzim eyledikleri kavanin ve nizamat şayan-ı takdirdir.

Böylece, medeniyetin kurucu unsurunun diyanet olduğunu savunan Ata Hüsnü Bey, Batılı mânadaki medeniyet fikrinden[385] ayrılmakta, dinle beraber medeniyetin başladığunu savunmaktadır.

Mevzuyla alâkalı Aksekili Ahmed Hamdi'nin de bir değerlendirmesine burada yer vermeden geçmeyelim. Aksekili'ye göre toplumlar için bazen terakki bazen de terakkiden rücu söz konusudur. Meselâ bir millet terakki ettikten sonra doğru yoldan ayrılır, ahlâksızlık artarsa başlangıçtaki haline, yani eski vahşi devre dönebilir. Mevzuyla alâkalı olarak Keldanileri örnek veren Aksekili, bunların bir müddet son derece medenî eserler verdiklerini ancak zaman içinde tekrar vahşi hallerine döndüklerini anlatır.[386]

Bu bağlamda Aksekili, "medeniyet-i sahihanın", cemiyetin esaslarının temellerinin dinde yattığı kanaatindedir:

> *"İnsanlar, vahdet-i içtimaîyenin esasını, düşünmenin tariklerini kütüb-i semaviyeden öğrenmişler, sonra düşünmelerinin tevsi ede ede bügünkü terakkiyâta vasıl olmuşlardır. Esasen tarih-i edyan da gösteriyor ki, edyan-ı münzele ve kütübi semaviyenin en mühim evsaf-ı mümeyyezesi, gösterdikleri yolu takip eden akvamda ilmî ve kanunî vahdet-i içtimaîye, bir zabıta-i siyasiye, kendisine mahsus bir medeniyet-i sahiha tevlid etmiştir.*[387]

Dolayısıyla *"medeniyetin menşei ve vâlidi edyandır"* diyen Akseki, bu kanaatini Gustave Le Bon'un *"(...) devletlerin teşekkülü, medeniyetin hazine-i müşterekesi halinde olan bedayi-i edebiye ve fenniyenin zuhru hep edyanın netice-i tesir-nümasıdır"* cümleleriyle delillendirir. Dolayısıyla din/vahiy, medeniyetin ortaya çıkıp terakkisini sağlayan güçlü ve ilk müessirdir.[388]

İnsanlığın başlangıçta bir vahşiyet devresi geçirdiğini kabul eden bazı Meşrutiyet münevverlerinin görüşlerini özetlediğimiz bu kısımda, medeniyetin kurucusu olarak vahye işaret eden, dolayısıyla insanoğlunu medeniyetten haberdar eden dinin, onun bu istikamette terakki etmesinin de müsebbibi olarak gören

---

[385] Batı'da medeniyetin diyanetle yollarını zâhiren ayırdığına dair Braudel'in değerlendirmesi için bkz. Fernard Braudel, **Uygarlıkların Grameri**, s. 49.

[386] Ahmed Hamdi Aksekili, "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar", **Sırat-ı Mustakîm**, 26 Safer 1330/2 Şubat 1327, S. 180, s. 376.

[387] Ahmed Hamdi Aksekili, **"**Dinin Fevaid-i Medeniyye ve İctimaiyyesi"**, Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim],** 20 Teşrin-i Sani 1335, C. 18, S. 449, sayfa: 78-80

[388] Aksekili, "Dinin Fevaid-i Medeniyye ve İçtimaiyyesi", s. 78.

Filibeli, Aksekili, Ata Hüsnü ve Ferid Vecdi gibi münevverlerin medeniyetle vahiy arasında irtibat kurması, dolayısıyla İslâm'ın medeniyet dini olması meseleleri esas itibarıyla üçüncü bölümde ele alınacağından burada şimdilik bu kadarla iktifa edeceğiz. Dinin tevhid'e terakki edişi ve İslâm'ın müterakki bir din oluşu meselesi ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

2.1.1.2. Vahşiyetten Medeniyete Geçişte Aklın Müessir Oluşu

Sosyolojinin, tabiat kanunları gibi cemiyet halinde yaşamanın da kendi kanunları olduğu ve insanın fıtraten böyle bir arada yaşamaya meyilli olduğu görüşü, Hilmi Ziya Ülken'in işaret ettiği üzere Ziya Gökalp tarafından sosyoloji ile fıkıh arasında bir fark bulunmadığına indirgenmiştir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere sünnetullahla tabiat kanunları arasında kurulan aynilik ilişkisinin bir tezahürü olarak bu, Ülken'e göre Gökalp'den Halim Sabit [Şibay]'in de fikir dünyasına intikal etmiştir. O da, insanın tek tek, ferden ferda yaşamak yerine bir cemiyet teşkil edip birlikte yardımlaşarak, iş bölümü içinde bir hayat nizamı kurmak meylinde olduğunu, bu nedenle tarihin en eski devirlerine dahi gidilse insanların bir cemiyet halinde yaşadığının müşahede edildiğini savunmuş, bu nedenle en eski, "hal-i ibtidâi"de olan cemiyetlerin medeniyeti de şimdikiyle mukayese edilemez nispette basit bir halde olduğunu söylemiştir. Bugün için en yüksek medeniyet olarak gördüğümüz şartlar gelecekte vahşet nispetinde görülecektir. Dolayısıyla "medeniyet insaniyet ile tev'emdir" ve insanın tefekkürünün terakkisine paralel medeniyet de terakki ya da tedenni eder. Bu bakımdan "kanun-ı tekemmüle" bağlıdır. Şartlar tahakkuk ettiğinde medeniyet de terakki eder:

> *"Medeniyet, efrad-ı cemiyetin hâiz oldukları ilm u marifet ve terbiye-i fikriyeleriyle mütenâsip bulunuyor. Binaenaleyh pek eski zamanlardan gelip geçen insanların terbiye-i fikriyeleri de kendileri gibi hal-i ibtidâîde bulunduğundan cemiyet ve medeniyetler de şimdiki medeniyete kıyas olunmaz derecede basit bir halde idi. Evet, ileride bir gün gelecek ki işte şimdi bizim derece-i kusvasına vasıl oldu zannettiğimiz medeniyet adeta vahşet diye kalacaktır. Ahlaf bize de vahşi nazarıyla bakacaktır. Anlaşılıyor ki medeniyet insaniyet ile tev'emdir. Fakat insanların terbiye-i fikriyeleriyle mütenâsiptir. Binaenaleyh beraber terakki ederler, beraber tedenni ederler. Her bir şey kanun-ı tekemmüle tabidir. Şeraitini cem' ettiği surette terakki eder, tekâmüle doğru hutve-endaz olur. (...)*

Anlaşılıyor ki terbiye-i fikriyenin mevcudiyeti ve terakkisi cemiyet-i beşeriye ve heyet-i içtimaîyenin payidâr olmasına tevakkuf ediyor."[389]

Önceki başlıkta, her ne kadar insanlığın ilk hallerinin vahşiyetinden, nispeten naif bir ifadeyle "tufuliyet" devresinden bahsetse de yaratılış inancını ve vahyi gözden uzak tutmayan görüşlere yer verdik. Devrin aydınları arasında meseleyi, yaratılışa ya da vahye herhangi bir atıfta bulunmadan ve yine vahşiyet-medeniyet bağlamında ele alanlar da bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Ahmet Şuayp'tır.

Ülken'in "Servet-i Fünûn'un[390] yetiştirdiği fikir adamları"ndan saydığı Ahmed Şuayb, ilk yazıları *Servet-i Fünûn*'da çıktıktan sonra, II. Meşrutiyet'in ilânıyla Rıza Tevfik ve Cavit Bey'le *Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası*'nın kurucuları arasında yer aldı. Bu dergide yayınlanan tekâmül kanununu anlattığı makalesinde de tarihin başlangıcının aynı zamanda medeniyetin başlaması anlamına geldiğini savunmaktadır. Çünkü bu dönemde demir topraktan çıkarılmış, şehirler kurulmaya başlanmış, dolayısıyla insanlık terakki etmiştir.[391] O, insanlığın yontulmamış taş, yontulmuş taş, tunç devri, demir devri adı altında dört devre geçirdiğini, bunlardan en uzunun ilki olduğunu, ilk zamanlarda insanın vahşi hayvanlar gibi mağaralarda yaşayan, mesken yapmayı bilmeyen, ziraatten anlamayan bir dönem yaşadığını anlatır. Bu dönemi takiben insanoğlu büyük bir terakki geçirerek hayvanı ehlileştirir, ziraate başlar. Tüm bunlar "fecr-i medeniyetin" yaklaştığını haber verir ama daha fazla terakki gerekmektedir. Bu ortaya çıkıncaya kadar insanlık "gayr-ı mütemeddin" topluluklar halinde yaşamaktadırlar.[392]

Ahmed Şuayb toplumların ilk zamanlardaki durumlarını çocuklarla benzetmekte o kadar ileri gider ki "İyilik, fenalık dediğimiz şeyler beşeriyet-i ibtidâiyenin tamamen meçhulüdür. Onun için yalnız kuvvet vardır; başka kanun tanımaz. Afrika-yı vustadaki zenciler merhamet, muhabbet, minnettarlık gibi

[389] Halim Sabit, "**İnsaniyet, Fikr-i Dini, Medeniyet**", **Sırat-ı Müstakim**, 21 Ağustos 1324, , c. I, S. 2, s. 27.
[390] Ekrem Işın *Servet-i Fünûn* yazarları için, "Tanzimatçıların tersine, toplumsal düzenin siyasî içeriğine herhangi bir katkıda bulunmadılar fakat II. Abdülhamid'in siyasi düşünce boyutunu ortadan kaldırarak, modernleşmeyi yalnızca eğitim sistemindeki dönüşümle gerçekleştirmek istemesi onlara çağdaş edebiyatımızın temellerini atma yolunu açtı." yorumunu yapmaktadır. bkz. Ekrem Işın, **İstanbul'da Gündelik Hayat**, İstanbul: YKY, 2006, s. 177.
[391] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s.2.
[392] Ahmed Şuayb, "Tekâmül Kanunu", s. 2.

şeyleri hiç bilmezler. Vazife yahud din hakkında hiçbir fikre mâlik değildirler ve insanlık son derece yavaş ve fakat emin adımlarla vahşetten medeniyete doğru yol almıştır, almaya da devam etmektedir.[393]

Ahmet Şuayp, insanoğlunun atalarının fertler halinde yaşadığı vahşetten barbarlığa geçiş sürecinde kabileler halinde yaşamaya, tekâmül kanununa tabi olarak, karşılaştığı iklim hadiseleri yada savaşlar karşısında biraraya gelme ihtiyacı duymaya böylece "millet"i teşkil etmeye başladıklarını anlatır. Dolayısıyla, bir arada yaşama ve bu yaşamanın getirdiği vazifeler, iş bölümü, cemiyeti ortaya çıkarmış, böylece vahşet devri bitmiştir, demektedir.[394]

İnsanlık tarihini bir medeniyet tarihi olarak yorumladığını söyleyebileceğimiz Bedii Nuri de, terakki gibi "temeddün"ün yani medenileşme sürecinin, tabiat kanunları gibi zaruri olduğuna dikkat çekmekte ve medeniyetin hallerini aynı zamanda toplumun da halleri olarak değerlendirmektedir. Böylece o, toplumlarda meydana gelen değişmeler dediğinde, aynı zamanda medenîleşme sürecindeki değişmeleri kasdetmektedir:

> *"[tahavvüller] medeniyet denilen şu kitle-i terakkiyi vücuda getiriyor (…)Terakki ve temeddün! Tabiatın tevellüd ve tenâsül, tekâsür ve tezâüf hâdisât-ı zâhiresi karşısında "terakki" ve "temeddün" anasırı vehle-i ûlâda bir kanun-ı tabii gibi görülür*[395]

Bedii Nuri insanlığın geçirdiği bütün terakkiyâtın kaynağının zaruri bir şekilde fikri terakki olduğunu söyler. Buna göre "kudemaperest" tarafından iddia edilen insanlığın fikir bakımından en parlak devirlerinin Roma ve Kadim Yunan olduğunu iddia etmek, bunlardan sonra terakkiyât-ı fikriyenin inhitâtından bahsetmek o devirlerdeki gizli ahlâksızlıkları görmeye mani olmuştur. Ayrıca bugün itibarıyla Hipokrat ve Galen tıbbı ile amel etmek, Patelemus'un corafyasına dayanmak, İskenderiye Mektebi'nin kitaplarıyla astronomiyle uğraşmak gülünçtür. Zira "*Hâl-i hâzırın devr-i tufuliyeti, heyet-i umûmiyesiyle, şiddet-i zekâsıyla hal-i sâbıkın devr-i kuhûletine bile ihraz-ı tefavuk edecek derecede meyyal-i terakkidir… medeniyet-i hazıranın bütün parlaklıklarının seviye-i*

[393] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s. 3.
[394] Ahmet Şuayb, *Devlet ve Cemiyet*, s. 62-64.
[395] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-1", s. 1704-1709.

fikriyede hâsıl ettiği, i'tilayı, daha doğrusu bu i'tila-yı fikrînin bütün terakkiyât-ı beşeriyeti nasıl bir âtî-i mukaddere doğru sevkettiğini hissetmemek dahi bir eseri belahet olur"[396] diyen Bedii Nuri'nin "devr-i tufuliyet" tâbiri onun insanlık için bir çocukluk evresi varsaydığını göstermektedir. Ona göre bu çağın "devr-i tufuliyeti" dahi eskilerin "devr-i kuhûliyet/olgunluk" devresinden daha ileridedir. Çünkü insanlık bugün artık zekâsının "şiddet"lenmesiyle geçmişin çok çok ötesine geçecek kadar terakkiye yatkındır, demektedir.

Buna göre insan ateşi, ziraatı dahi zamanla keşfetmiştir. Beşeriyet ibtidâî devrinde sadece yiyeceği kadar otu her gün toplar bunlarla karnını doyururdu. Sonra itiyad fikri gereğince bu topladığı otları biriktirmeye, sonra bunları muhafaza edebilmek için bazı yerler geliştirmeye başladı. Bu bir yerde biriktirdiği otların zaman içinde filiz verdiğini farketti, böylece ziraati keşfetti. Uzun zaman iaşesini günlük temin ederken, hayvanları avlayıp yemeyi ve onları bir şekilde yanında muhafaza etmeyi öğrenince çiftçilik ve avcılık devresi başlamış oldu. İnsanlığın bu toplayıcılık, çiftçilik ve avcılık devresi *"ezmine-i kable't-tarihiyeye aittir"*. Bu nedenle bu devirlerde insanlar ne yapıyordu, nasıl yaşıyordu araştırmacıların araştırmalarına rağmen tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Ancak psikoloji ilminin de gösterdiği üzere, insanlık hâla eski devirlerin vahşet hatıralarını bilinçaltında taşımaktadır. Trablus'ta İtalyan zulmü bunun en büyük delilidir, diyen Bedii Nuri,

> *"Yani medeniyet mebde-i vahşetten nebean eden bir cereyan-ı gayr-ı munkatı' ve mütemeddin silsile-i devamından ibarettir (...) İşte bunun içindir ki beşeriyet-i mütemeddine bunca asırlık terakkiyâtına rağmen hala vahşet devirlerinin hatıratını, itiyadatını, tesisatını ihya ediyor, ahlâk, hukuk, medeniyet kelimelerinin medlulü olan mâna ile bunun taban tabana zıttı olan vahşiler, cinayetler her vakit tekrar ediyor"*[397]

sözleriyle aslında medeniyetle emperyalizm arasındaki irtibatı da kurmaktadır. Spesifik olarak Batı'dan bahsetmemekle birlikte medenî insanın da son derece vahşi olabileceğine işaret etmektedir. İktibasta da görüldüğü üzere, Bedii Nuri'ye

[396] Bedii Nuri, "Terakkiyât-ı Fikriye", **Şehbal**, 1326, S. 27, s. 44. Halil Nimetullah da insanın kuvve-i fikriyyesi sayesinde terakki ede ede bugüne geldiğini, bir zaman geldiğinde bugünün insanın beyni ile o günün insanınkinin arasındaki fark nerdeyse bugün bizim beynimizle tek hücreliler arasındaki fark kadar olacak demektedir. Bkz. Halil Nimetullah, "Felsefe-i Hakka", **Sırat-ı Mustakîm**, c. I, S. 8, 2 Teşrinievvel 1324/19 Ramazan 1326, s. 121.

[397] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-1", s. 1708.

göre insanlığın başlangıçta vahşi husûsiyetler taşıdığının delili, bugün dahi medeni bilinen toplumlarda, ilk zamanların insanlarına mahsus vahşet hallerinin gözlenmesidir. Yani aslında medeniyeti bir bütün olarak kabul edip, insanlığın daimi surette o tek medeniyete doğru terakki ettiğini savunsa da, bunda istisnai durumların da imkânını kabul etmektedir. Ayrıca *"Terakki, ahvâl-i medeniyede vukua gelen bir tahavvülden ibaret"* [398] tir ve bu terakki bilginin, tecrübenin nesilden nesile aktarımıyla olur diyen Bedii Nuri,

> *"(...) bir batnın müktesabat-ı akliye ve zihniyesini hiç olmazsa kısmen diğer batna nakletmekle beşeriyet için terakki-i tedrîcî avâmilinden bir kısmını ihzar ediyor. O suretle ki beşeriyet-i hazıra, daha küçük yaşta kudemanın aklının katiyen ihata edemeyeceği hadisat ve ihtiraata muttali olmak yüzünden hal-i faaliyete geldiği zaman terakkinin pek ileru bir merhalesinden itibaren kat'-ı mesafe eyliyor, ve bu hali bittab' halet-i zihniye üzerine de icra-yı tesir ettiğinden beşeriyetin terakkiyât-ı fikriyesi dahi yevmen feyevmen veya asren ba'de asrin husule gelen tahavvül ve tebeddülün neticesi olan istihâleden başka bir şey olmuyor."*[399]

Böylece o, evrensel, çizgisel, ilerlemeci bir medeniyet yorumu yapar. İnsanlığın, medeniyete doğru değişimler geçirerek terakki ettiği, tarihinin başlangıcı için de bir "vahşet" dönemi, bugünkülerin elde ettiği fikri terakkinin eskiler tarafından asla kuşatılamayacağını varsayar.

Ahmed Şuayb da buna benzer bir hususu dile getirir. Ona göre, Rousseau ile zamanının âlimlerinin insanların tab'an iyi ve ahlâklı olduğu kanaatini biraz Kant, Fichte savunmuş, Hegel, Stuart Mill, Spencer ve Comte, Taine ve Renan ise bunu mugalata olarak kabul etmişlerdir. Zira insanda akıl ve hikmet fıtri olmayıp pek çok müşkille karşı karşıya kalma neticesinde tedârik edilen bir şeydir. İnsan daima değişen bir varlıktır ve onda esas olan iyi, güzel haller değil aksine kötülüktür. İnsanın tabiatı itibarıyla güzel hasletlere sahip olduğunu düşünmek son derece yanıltıcıdır diyen Ahmed Şuayb *"bize ecdadımızdan mevrus olan tabiat-ı vahşiyâne ve zalimâne elyevm berdevamdır!"* [400] diyerek ilk insanların vahşiliğine imada bulunmaktadır.

---

[398] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet II", **Donanma**, sene: 2, S. 22, 1327 Kanunuevvel, s. 1998.
[399] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-I", s. 1706.
[400] Ahmed Şuayb, **Devlet ve Cemiyet**, s. 58.

Buna göre, Ahmed Şuayb ahlâkın "fıtri olmadığını" ifade eder ve ahlâkın asırların verâsetinin neticesi olduğunu kabul eder. Irktan ırka değişen bir ahlâktan bahsederek, Kant, Condorcet gibi filozofların bu konuda hata ettiklerini savunur. Vicdan-ı beşer, ibtidâi ahlâktan bugünkü seviyeye gelebilmek için pek çok zaman geçmesi gerekmiştir. Burada muhit, fikir, irs, fayda gibi ahlâkın tekâmülüne etki eden pek çok şey vardır. Ahlâk veraâsetle kazanılır. Bugünkü mütemeddin bir adam vahşi avusturyalılar gibi ihtiyarları yemeyi aklındna dahi geçirmez. Ama meselâ hırsızlık henüz irsî, hissiyat o kadar kuvvetli olmadığından kanun koymak gerekmektedir. Hukuk da tekâmül kanununa tabidir. Bu nedenle tabii ahlâk olmadığı gibi tabii hukuk da yoktur. [401]

Terakki ve tekâmül meseleleriyle ilgili epeyce metin üreten Rıza Tevfik, insanlığın vahşi döneminde, beşerin hayatın ilk basamaklarında yani*"insan-ı ibtidâî"*nin ilk endişesinin felsefe, din ya da şiir olmayıp can güvenliği olduğunu söyler:

> *"İnsan olmazdan çok evvel, hayvan olan ben-i beşer, en evvel sevk-i tabiisine tâbi olarak şahsını muhafaza etmeyi düşünmüş ve ancak bu endişenin iktizasına göre hareket ve tekayyüd etmiştir."*[402]

İnsanın bu vahşi ve ibtidâî çağlarında dahi kendisinin de üstünde bir kudretin varlığını düşünmüş, devlerden, cinlerden, şeytanlardan korkmuştur. Bu endişe onu felsefeye ve dine sevketmiştir, diyen Rıza Tevfik bu noktada Spencer'e atıfta bulunur.[403]

Herbert Spencer felsefesinin tesirinde olan Rıza Tevfik tekâmül felsefesini şöyle açıklıyor: *"Lakin tekâmül felsefesi bugünkü kemalâtı, insaniyetin tarih-i terakkiyâtı ile tefsir ve tarife çalıştığı için ...."* insan sahip olduğu birikim ve kabiliyetlere, vehbi olarak ulaşmıştır, çalışarak edinmesi mümkün değildir. Mensub olduğu ırk dikkate alındığında insanın bugünkü kemali milyonlarca yılın neticesinde kazanarak edindikleridir. *"İbtidasını, şerait-i na-ma'dudesini ve müddetini tayin hususunda katiyen aciz kaldığımız, edvar-ı tekâmül, insaniyetin en vasi', en sürekli tecrübesidir."* Bu tecrübeler sayısızca nesilden nesile intikal

[401] Ahmed Şuayb, "Tekâmül Kanunu", s. 2.
[402] Rıza Tevfik, **Felsefe Dersleri**, Birinci Kısım, İstanbul: Kader Matbaası, 1330, s. 79.
[403] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 83-84.

ederek yerleşmiştir. Yani ırklar sözkonusu olduğunda herşey kazanılarak edinilmiştir, ferdin hayatına bakıldığında bazı fikir ve kabiliyetleri vehbî/doğuştandır.[404]

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm* isimli eserinin henüz başında tarihin tanımını yapmakta[405], medenî toplumlarla henüz "tufuliyet" devresinde olan toplumların yaşayış, giyinme, sanat gibi hususlarla birlikte, kâinatı ve içindekileri anlama ve hissetmek noktasında da ciddi farklılıklar bulunduğunu zikretmektedir. Toplumların medeniyet düzeyine terakkisinin ihtiyaçları ve kendi irsî kabiliyetleri doğrultusunda cereyan ettiğinde mümkün olduğunu söyleyen Filibeli, daha sonra genişçe ele alacağımız üzere, bu mânada Avrupa'yı medeniyette tekâmül etmiş bir toplum olarak kabul eder.[406] Filibeli'nin zikrettiği bir başka husus da ilerleme kavramıyla alâkalı olarak, Aydınlanmacı mânadaki devamlı surette insanlığın mükemmele doğru ilerlediği, fikrinden ayrıldığını bize işaret etmektedir. Ona göre insanlık ilerlemektedir ve fakat tek tek medeniyetler milletler sözkonusu oludğunda burada İbn Haldun nazariyesinde belirtildiği üzere çıkış yükseliş ve yıkılış sözkonusudur. Yani medeniyetlerin yükselişi, terakkisi nöbetleşedir. Bir dönem bir medeniyet terakki kanunlarına riayet ederek i'tila ederken, devir gelir yerini başka bir medeniyete bırakır, tarihte böyle vuku bulmuştur, der. Ona göre *"nevbet-i i'tila Asya'dan Avrupa'ya, İslâm'dan Hıristiyanlığa geçmişti"*, ancak bu böyle devam etmeyecek İslâm yeniden terakki edecektir, demektedir.[407] Böylece onun, medeniyeti insanlığın ortak tarihinin bir neticesi, bir bütünü olarak telakki etmekte, iki ayrı medeniyetten bahsetmediği söylenebilir.

---

[404] Rıza Tevfik, "Apriori, İnnî, Kablî, Kable't-tecrübe ve Apostériori, Limmî, Ba'dî (Ba'de't-tecrübe)", **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 337-338.

[405] Çağdaşı bir başka tarihçi de tarihi şöyle bir tarif eder: "Tarih-i umumî, evlad-ı beşerin hal-i vahşet ve bedeviyetten çıkıp bugünkü umran ve medeniyet mertebesine gelinceye kadar tesadüf eylediği ahvâl ve vukuatı tebeddülât ve inkılabâtı arî ve amîk beyan eden bir fenn-i muteberdir". bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Umumî*, C. 1, Dersaâdet 1328, s. 5 Aktaran Çelen, s. 37. Ayrıca Çelen'in bahsi geçen eserinde Mehmed Murad'la benzer bir biçimde aynı vurguyu yapan Ahmed Muhtar'ın tarihi, insanlığın bir tekâmül süreci olarak gördüğüne de dikkat çekilmektedir. Kendisine atıfta bulunulan makale için bkz. Ahmed Muhtar, "Tarih", **Musavver Şebab**, S. 8, 25 Şubat 1325, s. 3.

[406] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 1-2.

[407] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 619-620.

Şehbenderzade, tarih öncesinin, taş, tunç ve demir diye tasnif edildiğini, tarih öncesi ile tarih arasındaki ayrımın mutlak olmadığını söyler.[408] Tarih öncesi denilen zaman diliminde, taşları yontup balta ve alet yapan bir mahlûkun yaşadığını, onun insan olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini, yirmi beş bin sene süren bu devrenin sonunda da enbiya ve evliyanın zuhur ettiği kemal devresinin geldiğini savunur. Filibeli, *"eşkal tahavvül eyleye eyleye, her tahavvülde eğer bu tahavvül mucib-i terakki ise yeni bir faide kazanarak, değilse teceddüde ve mâna-yı diğerle inkırâza mahkûm olarak şimdiki gördüğümüz levha-i hayatiyeyi meydana getirmiştir"* derken insanın terakkisinden bağımsız olayların ve şeylerin bir faydanın kazanılmasıyla terakki ettiğini bazen de fayda hâsıl olmayıp inkırâzın gerçekleştiğini söyleyerek olaylar bakımından mutlak ileriye doğru bir terakkinin varlığını kabul etmediğini beyan etmektedir. Ona göre bu *kanun-ı tekâmül*dür, ki aslında Kur'an'daki "küle yevmin hüve fi şe'n" ayetinin bir tefisiridir. Ayrıca Filibeli Ahmed Hilmi İslâm inancına göre *"beşeriyet ve nübüvvetin tevem olduğu"*nu söyleyerek insanlık için mutlak bir cehaleti reddetmektedir. İnsanlığın başlangıcı fennen ve dinen vâzıh bir biçimde ortaya konulamasa da, bilinebilen en eski dönemin *arazi-i rabia devresi* olduğu bu dönemde dahi insanların bir hayvanın asla yapamaycağı bir sanat eseri olarak alet yapabilme kudretine sahip olduğu, mütefenninlerin reddertmesine rağmen bu devrede insanın yaratıcısını bilebildiğini düşünmektedir.

> *"Arzın geçirdiği edvardan devr-i arazi-i salise ortalarında taşları yontup balta ve alet yapan bir mahlûk yaşadığı (...) bugün arazi-i mezkurede medfun bulduğumuz bu alât ile sabittir. En mütekamil hayvanların böyle bir sanata muktedir olduğu şimdiki nümuneleri arasında göremediğimiz gibi müstahaselerine de dest-res olamıyoruz. Benaberin bir insanın muktedir olabileceği surette bir mukaddime-i sanat göstren bu mahlûka insan namını vermek lüzumu hatıra gelir şu kadar ki asar-ı metruke-i sınaatini bulduğumuz bu mahlûkun insan olup olmadığın fennen bir suret-i katiyede kestiremiyoruz (...) şu halde ilhamen ve dinen meçhul bırakılan tarih-i mebde-i beşeriyeti, arazi-i rabia devresi addebiliriz. Bu devirden zamanımıza kadar güzeran eden zaman, ekall-i tahmine göre yirmi beş bin seneliktir! İşte beşeriyet-i mütefekkirenin tarihi bu kadar ve belki daha ziyade eski olup devre-i ismet ve tufuliyeti ise bu uzun zamanın büyük bir kısmını ihtiva ediyor."* [409]

[408] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 15-16.
[409] Filibeli, "Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe- Mukaddime-1", s. 2-3.

Bu arada, mevzunun, İslâm coğrafyasında o dönemde pek çok müellif tarafından müştereken ele alındığını söyleyebiliriz. Meselâ Babanzâde Ahmed Naim'in Ferid Vecdi'den tercüme ettiği "İnsan" başlıklı makalesinde de müellif, insanın terakkiye kabiliyetli olarak yaratıldığı, fakat başlangıçta, "tufuliyet" devresinde mahza cehaleti sebebiyle hayvanlardan dahi aşağı bir varlık olarak yaşadığını anlatır. Ferid Vecdi, hayvanlardaki sevk-i tabiinin insanda bulunmamasına rağmen, varlığını devam ettirebilmesinin "gaye-i kemal" hissine sahip olmasıyla açıklar. İnsan bu his sayesinde aklını zaman içinde daha çok kullanmış böylece, *"bedeviyetten hadarete girmek ve süllem-i terakkide adım adım ilerlemek gibi bir faide-i uzmâ husule"* gelmiştir. Adem'in yaratılışından beri devam eden bu süreç nihayet,

> *"Medaric-i terakki ve temeddünde bir basamak daha çıkabilecek istidadı peyda edinceye kadar bu hal üzere devam ederlerdi. İşte o zaman yine Cenab-ı Hak içlerinden birini ıstıfâ ederek ba's eder ve onu insanları müsteid oldukları derece-i terakkiye doğru sevk u irşada memur eylerdi. Ümem ve akvam-ı salifenin hali hep böyle idi. Nihayet akl-ı beşer devre-i tufuliyetten kurtulup hadd-i nisaba baliğ olunca ğass u semini tefrik edebilecek hal-i kemali bulunca seyyidü'l-vücud ve hatemü'l-enbiya Hazreti Muhammed Mustafa (s.a.v.) efendimiz hazretleri şeriat-ı bakîye ve din-i ebedî ile amme-i nev'-i beşere irsal olundu".*[410]

Özetle, husûsen Bedii Nuri, Ahmed Şuayb, Ata Hüsnü ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin metinlerinde, modern mânada bir insanlık fikrinden bahsettikleri, bu insanlığın tarihinin aynı zamanda medeniyetin tarihi olduğunu savundukları, bu evrensel, çizgisel ilerlemeden tarihte zaman zaman bazı toplumların saptığı, yani her zaman ilerlemenin gerçekleşmeyebileceğini dile getirdiklerini gördük.[411] Ahmed Şuayb ve Bedii Nuri ise insanlığın başlangıcı için bir vahşiyet kabul etmekte, medeniyete terakki sürecinde tecrübe ve akla vurgu yaparken vahye herhangi bir göndermede bulunmamaktadırlar. Bugünkü medeniyet seviyesine ulaşabilmek için insanlık asırlar boyunca yol almıştır. İnsanlık çok basit ve ilkel bir halden bugünkü gelişmiş haline tekâmül etmiştir. Bu tarih'e evrimci bakış,

---

[410] M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara (Hzl.), Babanzâde Ahmet Naim, Hayatı-Eserleri-Fikirleri, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018, s. 312-313.

[411] Bir istisna olarak Ferid Vecdi'nin şu cümlesine dikkat çekelim: "Biliyoruz ki insaniyet bir terakki-i daim ile ileriye doğru gitmektedir, gerisin geriye ric'atte değildir." Bkz. Ferid Vecdi, "Müslüman Kadın", **Sırat-ı Mustakîm**, c. I, S. 9, 9 Teşrinievvel 1324/26 Ramazan 1326, s. 141.

insanlığın yorumlanmasında özellikle modern dönemde kendisine başvurulmuş bir tanımlama biçimidir. Bu yaklaşım tarihi bir bütün olarak algılar[412] ve Meşrutiyet aydınlarının da bu yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkün görünüyor.

Şimdi insanlığın vahşiyet halinden medeniyet haline geçerken, özellikle fikrî bakımdan terakki edip etmediğine dair yapılan tartışmalarına göz atabiliriz.

2.1.2. Beşeriyetin Fikrî Terakkisi

Beşerin vahşiyet halinden medeniyet haline, tufuliyet devresinden kûhulet devresine, böylece insanlığa[413] terakki ettiği inancı tabiidir ki bünyesinde, insan aklının tarihte tecrübe ve bilgilerini arttırarak kendini gerçekleştirmesi, yetkinleştirmesi iddiasını barındırır. Bu iddiaya göre insan başlangıçta henüz nerdeyse bir çocuk kadar cahildir.[414] İnsan aklı tedrîcen zaman içinde basitten mürekkebe doğru terakki ederek mükemmelleşmekte, medeniyetin zirvesinde olan toplumlarda akıl, tüm yanlış ve eksik düşüncelerden kurtularak en parlak halini almaktadır. İnsanlık vahşetten medeniyete doğru geçirdiği süreçte, çeşitli sebeplerden asr-ı hazıra gelinceye kadar mutlak hürriyete sahip olamadığı için fikrî terakkisini tamamlayamamıştır. Kurûn-ı vustanın sonunda Rönesans'la birlikte skolastisizmin baskısından kurtulup kâinat ve tabiat hakkında mükemmel bilgiye ulaşmış, bilimlerde gerçekleştirdiği gelişmelerle insanoğlu dünyayı daha yaşanır ve müreffeh bir hale getirmiştir. İnsanlık tarihine yönelik bu tasavvur Meşrutiyet münevverlerinin örtük ya da âşikâr fikir dünyalarında yer almıştır. Biz burada meseleyi husûsen ele alanlardan Ahmed Şuayb, Bedii Nuri, Filibeli Ahmed

---

[412] Tarihin bir ilerleme fikri olarak değerlendirildiği metin için bkz. Kubilay Aysevener, "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** , c. 41, S. 1, 2001, s. 184. İnsanlık tarihinin bütüncül, belli ve umumî bir hedefe doğru yürüdüğü fikri olan evrimci yaklaşımın tenkidi için bkz. Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Ersin Kuşdil (Trc.), İstanbul:, Ayrıntı Yayınları. 2004, s.14-15.

[413] Literatürde "beşeriyet" ile "insanlık" ayrımı dikkat çekicidir. Beşeriyet, lügatte insan olma durumu, insanlık mânâsına gelse de, terakkinin aynı zamanda beşeriyetten insaniyete doğru, husûsen terbiye yoluyla, bir süreç olduğu ifade edilir. Msl. bkz. Fâzıl, "İçtimaiyat: İnsaniyet, Beşeriyetin Tekâmül Etmiş Bir Derecesidir", **Hikmet**, 30 Mart 1911, S. 50, s. 5-6.

[414] İnsanlık için varsayılan bu ibtidâî halde lisanın dahi henüz terakki etmediği ifade edilir. Meselâ ahlâk ve terbiye eseri müellifi Yozgatlı Hâzık genç nesillere vatandaşlık dersleri vermek üzere kaleme aldığı ders kitabında, insanlığın toplum hayatı bakımından geçirdiği terakki gibi konuşulan dillerde de bir terakki olduğuna dikkat çeker. Buna göre heceler, kelimeleri, kelimeler lisanı teşekkül etmiş, zamanla mükemmelleşmiştir, demektedir. [Yozgadlı Zeynizade] Hâzık. **Mâlûmât-ı Medeniye**, 2. kısım. Darulhilafetilaliyye: Kanaat Kütüphanesi, 1324/1326, s. 8. Ata Hüsnü de insanoğlunun nispeten müterakki bir dil konuşmaya başlamasını Hz. Adem'le başlatmış öncesinde tek heceli seslerle anlaşma sağlandığını savunmuştur. Ata Hüsnü, **Hatırat-ı İslâm**, s. 21.

Hilmi ve Rıza Tevfik'in görüşlerine yer vereceğiz. Zira bu isimler soruyu da, cevabı da doğrudan konu edinmişlerdir.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Comte pozitivist felsefe sınırları dahilinde, aklı tarihte gelişen bir süreç olarak anlamıştır. Düşüncenin tarih boyunca teolojik ve metafizik merhalalerden sonra pozitif evreye ilerlediğini savunmuştur. Böylece, pozitif felsefeden önceki metafizik felsefeyi bir biçimde reddetmiştir. Comte ve pozitivist felsefeyi Meşrutiyet devrinde Türk kamuoyuyla buluşturan *Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın* kurucu yazarlarından Salih Zeki, daha ikinci sayıda bir yazı kaleme almıştır.[415] Burada Comte'un üç hal kanununu, yani tekâmül kanununu insanoğlunun fikirlerinin geçirdiği üç devre olarak izah eder. Buna göre insanın fikrî tekâmülü sabavet, şebabet ve kühûlet devirlerinden geçmiştir. Bu üç hal, hadiselerin izahı için birbirinden farklı üç felsefeyi de doğurmuştur: Felsefe-i mevzua, felsefe-i mücerrede ve felsefe-i müsbete. Bu üç felsefeden birinci halinde insan zekâsı karşılaştığı hadiselerin ilk sebepleri ve gayelerini anlamaya çalışırken bir kaç müeessirin doğrudan doğruya tesiriyle vuku bulduklarına kanaat getirir, bunları harikulade olarak tasavvur eder. Bu, insan zekâsı için zaruri olan ilk haldir. İkincisi olan felsefe-i mücerrede devresinde harikulade farz ettiği müeessirlerin yerini "kuva-yı mücerrede" alır ve birinci devreyle üçüncü devre arasında geçişi temsil eder. Üçüncü devre ise, insanoğlunun tekâmül edeceği son nokta olan müspet felsefe seviyesidir.[416] Comte'un özetlediğimiz bu görüşleri, aynı zamanda Meşrutiyet devri aydınlarının pek çoğu tarafından açık ya da örtük insanlık tarihinde insan zekâsının terakkisini açıklamak için başvurdukları, tesirinde kaldıkları pozitivist felsefenin umdeleridir.

Comte gibi, son dönem Türk düşüncesinde Herbert Spencer'in tesirinden birinci bölümde bahsetmiştik. Spencer'in tekâmül felsefesine göre, toplumlar basitten karmaşığa doğru tekâmül ederler. Buna göre karmaşık ilişkilerin yaşanmadığı ve çevrenin modern zamanlardaki kadar çeşitlilik göstermediği bir dönemde ve toplumda bireyler gelişmiş zekâya sahip olmadıklarından yüksek

[415] Makaleyi daha önce gündeme getiren, Korlaelçi**,** *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 223, 278-281.

[416] Salih Zeki, Halide Salih, "Auguste Comte", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 15 KS 1324/28 Ocak 1909, c. I, S. 2, s. 163-197.

anlayış gerektirecek ilimlere ve medeniyete sahip olamazlar.[417] Aşağıdaki satırlar bu bakımdan çarpıcıdır:

> *"İşte beşerde diğer mahlûkta olduğundan ziyade kuvvetli olan bu sıfat-ı mümeyyeze Avrupalı'da vahşiden ziyade kavidir. Bundan maada medeniyetin izhar ettiği kuvve-i akliyenin vüsat ve tenevvüce faikiyetini mülahaza ederek istidlal edebiliriz ki medeni gayr-ı medeniden daha mürekkeb yahud gayr-ı mütecanis bir cümle-i asabiyeye mâliktir; ve filhakika medeniyetin asıl dimağıyla alttaki akideler beynindeki nisbetin ziyadeleğinde ve kezalik kıvrımlarının tenazurdan daha baid olmasında bu hakikat bir dereceye kadar zâhirdir (...) Avrupalı'nın çocuğu ile medeniyetçe mertebesi dûn kavimlerin büyükleri arasında bazı câlib-i dikkat nokta-i müşahabetler vardır."*[418]

Görüldüğü üzere Spencer, zekâ ve onun kullanımları bakımından Avrupalı ile vahşi ayrımı yapmakta, bir Avrupalı'nın çocuğunkiyle, vahşi belki ondan biraz daha üstün toplumların büyüklerinin zekâsının seviyesinin farklı olduğunu savunmaktadır.

Condercet'in insanlığın fikrî olarak terakkisini on, Comte'un üç, Turgout'nun üç, Fontenelle'in iki devre ayırmasından yola çıkarak Bedii Nuri de insanlık için bugüne kadar geçirilen zaruri devirler olduğunu düşünmektedir. Bu taksimatın esas ifade ettiği şeyin beşer fikrinin öncelikle sanatla iştigal ettiği, zamanla fen seviyesine terakki ettiğidir. Buna göre sanat fenden önce terakki etmiştir. Dante Galile'den önce, Shakspear Newton'dan öncedir. Bizde de Fuzulî, Nefi, Kemal ve Hamid'den öncedir. Buna göre beşeriyetin fikrî terakkileri bir ağacın çiçekleri sanatı meyveleri de fenni temsil etmektedir. Fennin ortaya çıkabilmesi için sanatın bir tür zeval bulması gerekir. Hatta divan şiirinden örnek veren Bedii Nuri, gül, mey gibi mazmunlar devam ettikçe fikir hayatımızda bir gelişme yaşanamamıştır. Bu devir asırlarca sürmüştür. *"Fen fikri tetkik eder, sanat ise yalnız hayali, tasavvurâtı tetkik ve ifade eder"* diyen Bedii Nuri, dolayısıyla hayal ve tasavvuru hafif bir ifadeyle diyebiliriz ki "basit" görmekte esas olanın düşünce olduğunu savunmaktadır. Taine'den örnek veren "Terakkiyât-*ı fikriyenin gayesi fikir lehine olarak hayalaât ve tasavvurâtı gittikçe mahv u izale etmektir. Terbiyenin, tefekküratın ve fennin mesai-i mütemadiyesi taht-ı tesirinde hayalât*

[417] Spencer, **İlk Prensipler,** Selmin Evrim (Trc.), İstanbul: MEB, 1947 s. 138.
[418] Spencer, *Terakki Kanunu ve Sebebi,* s. 17-18.

neticesi olan ibtidâî galat ru'yet, uryan fikirlere, mevzuunda güzelce istimal edilmiş kelimelere, bir nevi cebr-i riyazîye tahavvül ve inkılab etek üzere tahallül eder, tebdil-i şekl eder." Bunu aktardıktan sonra Bedii Nuri, fennin yani "fikr-i taharri-i hakikat"in terakki ettiğini söyler. Bu terakki bir kanuna istinaden zaruri olarak meydana gelmektedir. Her fikir birbiri üzerine her gün birikerek zenginleşmektedir. Burada Pascal'den delil getiren Bedii Nuri, *"bütün insanların cereyan-ı a'sar zarfında tevali eden ensal ve ahfadı daimi bir surette yaşayan ve la yenkatı' öğrenen bir insan gibi telakki olunmak iktiza eder."* Kant'ın da bu konuda aynı düşündüğüne işaret eder. Eski nesillerin fikri mesaileri bize intikal etmekte, bunlar da bizim malûmâtlarımızın temelini oluşturmakta, böylece biz eskilerin üzerine yükseliyoruz, demektedir.[419] İnsanlık tarihindeki keşiflerin, icatların, yeniliklerin hep bu yolla ortaya çıktığını, âlimlerin ilmî eserleri, şairlerin en büyük şiirleri de kendilerinden önce ortaya konulan eserlerin bir devamı niteliğinde olduğunu zikreder. Ateş gibi, ziraat usulleri gibi gündelik hayatta sıklıkla ihtiyaç duyulan daha pek çok şey en basitten başlayıp bugünkü haline bir sürü safhadan sonra gelebilmiştir. Yani medeniyet başlangıcı vahşet olan bir sürecin neticesidir.[420]

Bu bağlamda, dönemin hemen hemen her tür metninde bu türden vurgulara tesadüf edilmektedir. Meselâ tercüme bir ahlâk kitabına göre insan, zekâsını başlangıçta henüz tüm kapasitesiyle kullanamadığı için yaptığı eşya ve aletler de basit düzeydedir. Asırlar süren bir seyirde tedrîcen insan tekâmül etmiş, hayatını kolaylaştıracak şeylere ulaşmıştır.[421] Bu anlayışa göre bir vahşiyle bir Batılının zekâsı arasında oldukça yüksek seviyede fark vardır. Vahşiler mücerred düşünebilme yeteneğine sahip değildirler. Bu nedenle uzun soluklu düşünemezler. Dünya hayatının ne kadar uzun olabileceğine dair bir fikirleri yoktur. Dolayısıyla istikbâl endişeleri yoktur. Bu durum onların oldukça tembel olması neticesini doğurmuştur.[422]

---

[419] Bedii Nuri, "Terakkiyât-ı Fikriye", s. 47.
[420] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-II", s. 1708.
[421] Msl. Bkz. Jules Payon, **Ahlâk Vazife-i Şahsiyye ve İçtimaiyye Fennidir**, Mahmud Celaleddin (Trc.), İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1326, s. 1.
[422] Payon, s. 6-9.

Bir başka terbiyecinin, Emrullah Efendi'nin Darülfünûn'da terbiyeye dair verdiği konferansı da bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Burada terbiyenin esaslarına dikkat çeken Emrullah Efendi, insanın bütün kuvvetlerini ortaya çıkaracak bir yöntemin benimsenmesi gerektiğini, bunun için de hürriyetin esas olduğunu vurgular. Tüm bunları insanın tab'an medenî oluşuyla irtibatlandırır. Zira insanlar hayvanlar gibi birarada yaşar, fakat onlardan farklı olarak "heyet-i medeniye" teşkil edebilirler. Bu heyetin kendi içinde bir takım kuralları vardır. İnsanlar bu kurallara tabi olarak, hayvanlardan bağımsız bir biçimde tarih öncesinden bugüne kadar pek çok değişim geçirmişlerdir:

> "*insanlar karnen ba'de karnin terakki eylemekle tahavvüle uğramakla mütemeyyizdir. Bunun bir mühim sebebi vardır. Hayvanât birbirine bir lüzum üzerine belki muâvenet eder. Fakat bu teâvünleri zaman ve mekân ile mahduttur. Onun için sürüleri bir şekl-i medeniyet iktisâb edemiyor. Halbuki insanlar hâl-i hâzırda üç bin sene evvel yazılan bir kitaptan istifadeler eder (...) Lakin bir hayvan diğer bir hayvan için böyle çalışamaz."*[423]

Böylece Emrullah Efendi eski zamanlardan bugüne tecrübe ve bilgi birikimiyle insanlığın birbirine yardım ettiğini böylece bir medeniyet teşkil ettiğini bunun bir "kavanin-i medeniye" olduğunu söylemektedir. Emrullah Efendi terbiyenin esaslarını anlatırken aslında insanlığın terakkisinin bir birikim neticesinde gerçekleştiğine dikkat çekmektedir. "terakkiyât-ı medeniye" dünyada gelmiş geçmiş tüm milletlerin katkısı olduğunu söylemektedir.

> *"Beşeriyet ilerledikçe takip ettiği yollarda bir takım nişanlar bırakmıştır. Ve bunları tetkik etmek her zaman mümkündür. Meselâ bugün Avrupa ve Amerika'nı yıldırım süratiyle ilerleyen medeniyetlerine mukâbil Afrika'da akvam-ı vahşiyeye tesadüf ediliyor ki hâlâ hacer-i mücellâ devri hayatını sürerler. O biçarelerin zihinleri o derece hal-i ibtidâîde kalmıştır ki beşe kadar saymayı bilmezler, karanlıkta -lisan-ı tabiiden, harekât-ı bedeniyelerinin iânesinden mahrum bulundukları için- ifade-i merama muktedir olamazlar. Kezalik bazı idiyotlara, budalalara rast gelinir ki muhitlerinin faziletli bulunmasına, terbiyelerine edilen ihtimama rağmen iktisab-ı marifet edebilmeleri müstahîldir. Keza bidayet-i ahvâlde insanlar mânânın kuvvetinden ziyade sevk-i tabiiye*

[423] Emrullah Efendi, "Terbiyeye Dair", **Sırat-ı Mustakîm**, C.1, S. 16, 16 Zilkade 1326/27 Teşrinisani1324, s. 249.

mağlup olurdu (...) Buna galebe etmek için mânâ-yı hak ve adaleti perverde etmeli"[424]

Yine bir ahlâk kitabında, daha çok hazırladığı lügatlerle tanınan Ali Seydi Bey, "ilk insanlar" şeklinde tâbir ettiği kimselerin, zekâlarının her şeyi anlamaya müsait olmadığını zikreder. Ancak zamanla insanlar fikren terakki ederek, insanlığı daha iyi, daha mükemmel bir seviyeye taşımıştır. Tarihçi ve lügatçimiz bu hususta şunları söylüyor:

"İlk insanların kabiliyet-i dimağiyeleri her türlü tebliğatı istiab ve telakkiye musait değildir. Sonraları, mürur-ı zamanla insanlar aklen, fikren, ilmen, terakki ettiler, ilerlediler. İşte bu terakki-i beşeriye ile mütenâsip olmak üzere daha mükemmel emirler, şeraitler de tecelli eyledi.[425]

Terakkiyi prensip edindiğini söyleyebileceğimiz bu hem bürokrat, hem eğitimci, hem dilci aydınımız insan zekâsıyla maymunun zekâsı arasında mukayeseye giderek, hayvanların terakkiye müsait varlıklar olmadığı, ama dünkü insanlarla bugünkü insanlar arasında büyük farklar olduğu, insanın daimî surette terakki ettiğini ifade eder:

"... hayvanların en zekisi olan maymunu ele alalım: Bundan üç bin sene evvelki maymun ne ise bugünkü maymun da odur. Fikirce, faalce zerre kadar bir tahavvüle uğramamıştır. Bundan böyle de uğrayamaz. Halbuki, insan böyle değildir. Daima terakki etmeye mail ve müstaiddir. Bugünkü adamlarla birkaç yüz sene evvelki ademler arasında fikir ve temeddün itibarıyla pek büyük bir fark vardır.[426]

Ali Seydi Bey'in bu küçük çaplı telifinden daha erken tarihte, Babanzâde Ahmed Naim, tercüme ettiği Ferid Vecdi'nin *Tatbiku'd-diyâneti'l-İslâmiyye alâ nevâmisi'l- medeniye* isimli eserini özetlerken şu ifadeleri tercih etmiştir: *"Kitabın mevzuu şu cümledir: Medeniyet ne kadar terakki ederse etsin, nazariyât-ı felsefiye zirve-i teâliye doğru ne kadar yükselirse yükselsin yegâne din-i hakiki olan İslâm'dan istiğnâ hâsıl olmaz."* Babanzâde bu eseri müellifin hakiki medeniyetin İslâm olduğu fikrini ilmî ve tarafsız bir biçimde ele alması sebebiyle tercümeye

[424] Emrullah Efendi, s. 278.
[425] Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye, Kısm-ı evvel**, Dersaâdet: 1329, s. 15.
[426] Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye, Kısm-ı evvel,** s. 9.

şayan bulduğunu ifade etmektedir.[427] Tercümenin medeniyet-i sahiha ve terakki irtibatlarını üçüncü bölümde ele alcağız. Burada müellifin, mevzumuzla alâkalı olan bir tarifine atf-ı nazar edeceğiz. O da, Ali Seydi Bey gibi insanla hayvan arasında bir mukayeseye gider ve şöyle der:

> *"İnsan ile hayvan arasındaki fark ne Aristo'nun dediği gibi nâtıkıyyet sıfatıyla mübeccel olmasıdır, ne felâsife-i Arabın iddia ettiği gibi bi'l-kuvve kabil-i tefekkür olmasıdır. Bu fark-ı azîm şundan ibarettir ki, kâffe-i hayvanât ötesine tecavüz kendilerince mümkün olmayan bir hadd-i muayyende tevakkuf ettikleri halde insan hadsiz, nihayetsiz terakkiyât-ı akliye ve ahlâkiyeyi ihraza müstaiddir. Hayavanın insana nispeti, mahsuru idrak ile gayr-ı mahsuru idrak beynindeki nispetin aynıdır."* [428]

Meşrutiyet devrinde pozitivist felsefeyi Türkçeye aktaran mühim bir isim olarak Ahmed Şuayb, insan zekâsının, bir çocuk zekâsı gibi geliştiğini anlatır. 19. yüzyıl romantik tenkidinin tesiriyle muhit ve şahsiyetin önemine inanan Ahmed Şuayb, bir çocuğun anne karnında cedlerinin ulaştığı birikimi tevarüs ederek, ırkının *"inkişâf-ı tedrîcîsini hulâsa"* ettiğini savunur. Doğduktan sonra da zekânın tekâmülü devam eder. Çocuğun fikri tekâmülü insanlığın geçirdiği tüm bu tekâmülün benzerini resmeder, zira o da başlangıçta bir vahşi gibidir. Hatta Ahmed Şuayb ahlâkın, iyilik, fenalık gibi ayrımların *"beşeriyet-i ibtidâiye"* için meçhul olduğunu söyler. Bu devrede insan için yegane kanunun güç olduğunu söyler. Meselâ, Afrika'daki yerliler merhamet, muhabbet, minnettarlık gibi duygulara yabancıdırlar. Hatta onların *"hepsi hayırsız, tenbel, çapulcudurlar"*. Elbiselerini bitkilerden yapıp, yaşlılarını öldürürler. Çok yavaş, tedrîcî bir tekâmülle, insanlık bu noktadan Mısır, Yunan, Roma gibi medeniyetler/cemiyetleri ortaya çıkartmıştır.[429] Ona göre önce aile kurumunun tekâmül kanununa göre bugünkü hali aldığını daha sonra lisanın geldiğini söyler.

---

[427] Babanzâde Ahmed Naim, "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye", **İkdam**, 1 Şaban 1317/1899, S. 1947, s. 3 (**Babanzâde Ahmet Naim, Hayatı-Eserleri-Fikirleri**, M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara (hzl.), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018, s. 312-313 içinde.)

[428] Ferid Vecdi, "İnsan-II", **İkdam**, S. 1995, 1317/1900, s. 3. (*Babanzâde Ahmet Naim, Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, s. 323 içinde.)

[429] Meseleyle alâkalı daha erken tarihli bir yorumda, Antikçağ'da insanların, Çin ve Hind'in terakkiyi anlayıp, yaşayacak henüz fikrî olgunluğa sahip olmadıkları; ancak Yunan'ın daha Anaximendros zamanından itibaren terakki fikrini çağrıştıracak düşünceler ortaya koydukları da savunulur. Hatta Promete'yle ilgili mitolojik hikâyenin tam da terakki fikrini işaret ettiği söylenir. Bkz. "Tarih-i Terakki-1", s. 354.

Tıpkı Fransız düşünür Turgout[430] gibi, dildeki ince anlamların ancak medeniyet seviyesindeki toplumlarda ortaya çıkacağını düşünmüş, *"Lisan kanun-ı tekâmüle tebeiyetle insaniyetin terakkisini takip etmiştir. Daima bu terakki ile mütenâsiptir"* demiştir. Buna göre lisanlar milletlerin dimağlarının tekâmülüne paralel terakki eder. Yeni his ve fikirler yeni kelimelerin icadını doğurur. Buna göre terakki geleceğe duyulan mutlak bir inançtır. Aynı zamanda "geleceğin saâdete gebe olduğu" hususunda şüphe duyulmamaktadır. İnsanoğlu için ileriye doğru atılan her adım onu saâdete götürecektir. İnsanlık son derece yavaş ve fakat emin adımlarla vahşetten medeniyete doğru yol almaktadır:

> *"İyilik, fenalık dediğimiz şeyler beşeriyet-i ibtidâiyenin tamamen meçhulüdür. Onun için yalnız kuvvet vardır; başka kanun tanımaz. Afrika-yı vustadaki zenciler merhamet, muhabbet, minnettarlık gibi şeyleri hiç bilmezler. Vazife yahut din hakkında hiç bir fikre mâlik değildirler. Haset, küfran-ı nimet, zulüm, hod-endişlik tabiat-ı esasiyelerinden olup hepsi hayırsız, tenbel, çapulcudurlar. Bunlarda köpeğin asalet-i tabiisi bile yoktur: Çünkü birbirlerini yerler. Brunoa dahilindeki vahşiler de böyledir. Siba' gibi ormanlarda dolaşıp oralarda çiftleşirler. Çocukları biraz büyür büyümez akrabasından ebediyyen ayrılır. Geceleri ağaçlar altında yatarak yılan vesair hayvanat-ı muzırrayı teb'id için ateşler yakarlar. Elbiseleri ağaç kabuklarındna ibarettir. İhtiyarları öldürmek ve bazen de yemek hemen bütün akvam-ı ibtidâiyede umûmi bir şeydir (...) bugün bize pek basit görünen merhamet, rikkat gibi hissiyâta mâlikiyet için ecdadımızın yüzlerle asır yaşamaları icab etti."*

Görüldüğü üzere insanla hayvan arasında bir mukayeseye giden Ahmed Şuayb, insanın ibtidâî haldeyken hayvanlar gibi en basit hislere ve fikirlere dahil sahip olmadığını savunur. Bir medeniyet münekkidi olan Rousseau'nun[431], insanın tab'an adil ve iyi olduğu, onu cemiyetin ahlâksız hale getirdiği fikrini reddeder. Çünkü der,

> *"İbtidaî insanların zekâ itibarıyla geçirmiş olduğu merahil-i müteakibeyi bir çocuk zekâsının suret-i tevessüünü takip ile anlayabiliriz. İnsan rahm-i maderde iken ecdadının geçirdiği bütün silsile-i eşkal-i hayvaniyeyi yaşıyor ve bütün ırkının bu suretle inkişâf- tedrîcîsini hulâsa*

[430] Turgout'nun lisanın tekâmülüne dair görüşleri için bkz. Febvre, s. 38.

[431] Medeniyet ve bilimin insanın içinki tabii iyiyi bozduğuna inanan Rousseau'nun bu fikirleri için msl bkz. Jean Jacques Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev ve Seçme Düşünceler**, Trc. Selahattin Eyüboğlu, İstanbul: Cem Yayınevi, 1970, s. 268 vdgr.

ediyor… Ve doğduktan sonra bütün azası şekl-i katisine mâlik olmakla beraber dimağ ve zekâ tekâmülünde devam ediyor. Çocuğun teşekkül-i dimağiyesi ecdadının vahşet-i ibtidâiyeden itibaren geçirdiği bütün eşkal-i muhtelife ve mütevaliyeyi geçiriyor. Çocuğun tevessü-i fikrîsini takip ile terakkiyât-ı insaniyenin bir suretini elde ederiz."

Dolayısıyla Ahmed Şuayb'a göre bugün *"ziya-yı ilim sayesinde bu suret-i telakkinin hayalden ibaret olduğunu görüyoruz. devre-i saâdet arkamızda değil önümüzdedir",* dolayısıyla Rousseau haksızdır. Zira akrabalarını dahi yiyen bu insan topluluklarından çok yavaş tedrîcî bir tekâmülle Mısır, Yunan, Roma toplumları ortaya çıkmıştır, der. [432] Bu mânâda Ahmed Şuayb'ın, insanlığın vahşet döneminde sahip olduğu zekâ ile medeniyette terakki ettiği zamanki fikretme kabiliyeti arasındaki mesafenin, onun aynı zamanda dünyevî mutluluğuna da tesir edeceğine inandığını, Batılı progrés kavramının içinde barındırdığı iyimser ilerleme-saâdet fikrinin onda da bir fikrî önkabul olarak bulunduğunu söyleyebiliriz.

Milletlerin terakki için öncelikle kendi içlerinde değişimlerinin şart olduğunu söyleyen Ahmed Şuayb, bu yeniliklerin tedrîcen tatbikiyle vahşet halinden medeniyete peyderpey yükselme gerçekleşecektir:

"Vahşetten kurtulmak, tabakat-ı medeniyet üzerinde yükselebilmek için bir millet ibtidâ-yı emrde kavanin-i sabite ve katiyeye katlanmalıdır. Demek ki bir kavimde tevessü-i medeiyetin şerita-i esasiyesi muzaaf ve zâhiren birbirine mütebâyindir çünkü bu kavm-i efkâr, müessesat ve anaanatnda hem sebat, karar ve hem de kararsızlık gibi iki haslete mâlik olmalıdır.[433]

Görüldüğü üzere Ahmed Şuayb, vahşetten medeniyete terakki için değişim zaruri iken, aynı zamanda cemiyetin kendi için sabit kanunları, müesses nizamları olmalıdır, demektedir.

Yukarıda da fikirlerine müracaat ettiğimiz, *Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası*'yla Meşrutiyet döneminde ilk kez bu meseleleri Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid gibi isimlerle birlikte gündeme taşıyan Rıza Tevfik de nispeten geç tarihli makale ve eserlerinde vahşetten, ibtidâîlikten medeniyete terakki

[432] Ahmed Şuayb, "Kanun-ı Tekâmül", s. 2.
[433] Ahmed Şuayb, "Devlet ve Cemiyet", s. 66.

edildiğine dair kanaatlerini serdetmiştir. Ona göre insanlık tarih sahnesine çıktığı andan "adam oluncaya kadar" farklı ve çok sayıda sebepler eşliğinde tekâmül etmiştir. Bu tekâmül süresi neticesinde "şimdiki mertebe-i kemale" ermiştir.[434] İnsanın tarih öncesinden başlayan bu kemal yolculuğu asırlar boyunca devam etmiş, *"Kabiliyet-i zihniye, oldukça yüksek bir tekâmül-i manevînin"* [435] neticesinde her asırda kazanılan birikimin bir sonraki asra intikal ettirilmesi, yani tevarüs yoluyla *"mazinin kuvveti ile istikbâle"*[436] yürünmüş böylece insan aklı bugünkü seviyesine *"hutve-i terakkiler"*[437] neticesinde ulaşmıştır.

Spencer'in organizmacı tekâmül felsefesinin son dönem Türk düşüncesine tanıtılıp aktarılmasında mühim bir rolü olan Rıza Tevfik, organizmalar gibi insanların da tevarüsle tekâmül ettiğini ifade eder ve, *"Kâinat-ı uzviyenin tarih-i hayatında, o silsile-i tekâmülün her bir safha-i muayenesi, bir sülale-i mahsusanın çehre-i cinsiyetini gösterdiği gibi, - belki binlerce asırlar süren- bir devr-i tahavvülün de fihrist-i terakkisini teşkil eder"*[438] diyerek "fihrist-i terakkide" organizmaların değişimlerinin sonraki nesillere aktarılması gibi diğer hayat sahibi tüm varlıklarda, tabii olarak insanlarda da, bütün asırların mündemiç olduğuna dikkat çekmektedir.

Rıza Tevfik de insan zekâsı için bir terakkiden söz eder. özellikle felsefenin insanın aklın gelşmiş döneminin bir ürünü olduğunu düşünür. Meselâ Abbe Barbe'den tercüme edilen felsefe tarihine yazdığı önsözde,

> *"(...) bir devr-i medeniyetin değişmesi, asırlardan beri devam eden bir tarz-ı idare ve şekl-i hükümetin tebeddül etmesi, elbette şerait-i içtimaîyenin tagayyür etmesinden ileri gelir; bu da behemehal efkar ve itikadat-ı insaniyette az çok bir değişiklik eseridir. Bunu böylece kabul etmezsek tarih bir ilim olamaz. İlanihaye bir masal bir cümle-i hurafat olmak derekesinde kalır. Bilakis bu hakikat teslim edilirse, o vakit bugünkü felsefeyi terâkkiyat-ı medeniye tarihinin bir semere-i irfanı, bir netice-i tabiiyesi addetmek lâzım gelir. Nitekim sahihan öyledir! Terâkkiyat-ı*

[434] Rıza Tevfik, " Felsefe-i Umumiyeye Medhal (1) Kâinat Üzerinde İnsan", **Bilgi Mecmuası**, S. 6, Nisan 1330, s. 541.
[435] Rıza Tevfik, "Felsefe-i Umumiye Medhal-2", *Bilgi*, Sene:1, C. 1,, S. 7, 1330, s. 676.
[436] Rıza Tevfik, "Felsefe-i Umumiye Medhal-2", s. 693-694.
[437] Rıza Tevfik, "Felsefe-i Umumiye Medhal-2", s. 684.
[438] Rıza Tevfik, "Felsefe-i Umumiye Medhal-2", s. 794.

fikriye dediğimiz şey, hayat-ı zihniyemizin neşvünema ile temadisidir; tıpkı hayat-ı irkiyemiz gibi müselsel, muttasıl bir ceryan-ı feyz arzeder. "[439]

"Kamus-ı Istılahat" meydana getirmek üzere kurulan Istılahat-ı İlmiye Encümeni'nin de azası olan Rıza Tevfik'in malesef tamamlanamayan *Kamus-ı Felsefe*'sinde umum itibarıyla bu meselelerle alâkalı bahisler olmamakla birlikte kitabın mukaddimesinde değindiği bir husus tezimizle alâkalı olduğu için burada yer vereceğiz. Bilindiği üzere bu *Kamus*, Batılılaşma tecrübemizin ilk mühim modern felsefe ıstılahları kitabıdır.[440] Rıza Tevfik *Kamus*'un mukaddimesinde, felsefe dilimizin medresenin tesirinde kalarak Arapça, Farsça kelimelerle teşekkül ettiğini, bu durumun da anadil Türkçenin bu mânada gelişememesine sebep olduğunu savunur. Medeniyet hiç bir zaman maddî bir kuvvetin tesiriyle yenilemese de, her millet için zaman zaman tereddi mümkündür diyen Rıza Tevfik, *"… hal-i ihtizara düşen bir millet-i mütereddiyenin titrek ve zebun ellerinden, meşale-i medeniyet, daha genç ve dinç ellere intikal etmiş ve ancak bu sayede sönmemiştir. Böyle olmasaydı, her millet yeni baştan ve kendi kendine temeddün ve terakkiye mecbur kalsaydı, daha iyi olmazdı; bir asırda vücuda gelebilmiş olan feyz-i medeniyet ve eser-i umran, yirmi asırda tahakkuk edemezdi."* Dolayısıyla devr-i kadimde Osmanlı ulemâsı o günün icapları gereği felsefeyi ve ilimleri Arapça, Farsça ısıtılahlarla yapmışlardır. Şimdi artık anadilde, onlardan devralınan miras üzerine medeniyetin terakkisi gerçekleştirilecektir, zira felsefe ve ilimler de medeniyetin mânasına dahildir.[441] Onun, felsefe ıstılahları bağlamında dile getirdiği bu husus, tecrübe ve bilgi birikiminin aktarımıyla insanlık tarihinde fikrî terakkinin gerçekleştiğine dair kanaatini de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilimlerin ve medeniyetin tecrübenin önem kazanmasıyla terakki ettiğine dikkat çeker. Apriori olarak insanda mevcut bilginin dahi ancak tecrübe ile tahakkuk edeceği, empirizmin ivme kazanmasının da terakkinin sebebi sayılacağını ifade eder.[442]

---

[439] Bkz. Abbe Barbe, **Tarih-i Felsefe**, Buhur İsrail (Trc.), İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331, s. 4-5.
[440] Abdullah Uçman, "Mufassal Kamus-ı Felsefe", **TDVİA**, C. 30, s. 369-371.
[441] Rıza Tevfik, "Mukaddime", **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 21-22.
[442] Rıza Tevfik, "Apriori, İnnî, Kablî, Kable't-tecrübe ve Apostériori, Limmî, Ba'dî (Ba'de't-tecrübe)", **Mufassal Kamus-ı Felsefe,** s. 333.

Nitekim, 1330'da Rehber-i İttihadî Osmanî'de verdiği dersleri muhtevi *Felsefe Dersleri* isimli eserinde tekâmülün neticesinde metafizikle felsefenin meselelerinin ayrıştığına dikkat çeker:

> *"(...) nice nice asırların netice-i tekâmülü olan bugünkü derece-i terakkiye bakarsak, felsefiyatta ancak maba'de't-tabiat dediğimiz kısmın - hakikat-i eşyaya değil- yalnız bize ve bizim âhiretimize taalluk eden bazı mesaili için, öyle bir hüküm doğru olabilir. Halbuki, felsefe, bugün – filhakika- bundan ibaret değildir. Ma-ba'de't-tabiatın bile asıl mevzuu, mebhas-i vücud ve mebhas-ı ilimdir."*

Böylece Rıza Tevfik Comte'un insanlık için varsaydığı müsbet devreyi ima ederek, öte âleme dair felsefenin bir ilim üretmesinin mümkün olmadığını, felsefenin konusunun bu olmadığını, Ortaçağ'da felsefenin sadece ilâhiyata hasredildiğini[443], ancak metafizikten bir tür kopmanın neticesinde ilimlerin de terakki ettiğini anlatır. Zaten ona göre medeniyetin tekâmülünün gereği hurafat, rivayat, malûmât, meçhulat biribirinden ayrılmıştır. Çünkü, "ulûm yaşamak ihtiyacından, felsefe ölüm endişesinden doğmuştur". Dolayısıyla insanlık taş devrinde yaşamak, can güvenliğini sağlamak gayesiyle bazı taşlı sopalar kullandıysa da, ona bu fikri veren şey zamanla felsefe yapmasına da imkân vermiştir. Bu nedenle, ahlâkın ve medeniyetin terakki sebebi yaşama ihtiyacı ve ölüm korkusudur.[444] İnsan tecrübelerinin terakkisi sayesinde, yavaş ve tedrîcî bir biçimde ulum, "malûmât-ı sahiha" ortaya çıkmıştır.[445]

Rıza Tevfik, insanlığın tecrübelerinin birikimi yoluyla, ilimlerin ve medeniyetin tedrîcen tekâmül ettiği, vicdanın ve hislerin bugünkü haline inkılâbını da açıklamak için müracaat ettiği bir izahtır. Vicdanımızın ve hislerimizin meçhul mazideki haline dair bir fikrimiz olmadığını, ancak o "ibtidâî bir devir"den beri kesintisiz bir surette geldiğini söyler. Tıpkı çocukluktaki şuursuz hallerimizi bilemediğimiz, tetkik edemediğimiz gibi, hislerimizin teşekkülünün mazisini, ibtidâî insanın hallerini de bilemediğimizi, buna en makul cevabı ise "nazariye-i tekâmül/théorie de l'évolution"ın verdiğini söyler:

---

[443] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 76.
[444] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 78-79.
[445] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 80.

"Hayat-ı uzviyenin -kimbilir kaç milyon senede- geçirebilmiş olduğu edvar-ı tekâmülü ve safahat-ı terakkiyâtı, her ferdin hayat-ı ceniniyesi pek kısa bir zaman zarfında, hulâsaten ve muhtasaran tekrar edip gösteriyor. Öyle olunca développement ontogénique'nin, yani cinsin hayat-ı tarihiyesinde geçirdiği edvar-ı tekemmülün bir muhtasar fihristidir. Binaenaleyh tekâmül-i ferdî/evolution individuelle, tekâmül-i cinsî/evolution de l'espéce gibi oluyor demektir." [446]

Rıza Tevfik'in, vicdanın, hissiyât ve fikriyâtın dahi basit, müphem, ibtidâî bir seviyeden, dış dünyanın tesirleri, tecrübenin artmasıyla terakkisini mümkün olduğu şeklindeki organizmacı felsefesinin benzerini, birinci bölümde terakki ile muhafazakârlık arasında tenakuz olduğuna dair görüşlerine yer verdiğimiz, Edhem Necdet'te de tesadüf ederiz. O da, özellikle Lamark'tan esinlenerek tıpkı diğer türlerde olduğu gibi insanın da dimağ ve zekâsının tedrîcen değişip zamanla terakki ettiğini savunur.[447] Aşağıdaki satırlar onun fikriyâtını sarih bir biçimde ortaya koyduğu için doğrudan iktibas etmeyi tercih ediyoruz:

" Vücudun neşvünema, kemal, inhitât devirleri olduğu gibi dimağların da inkişâf, tevakkuf, inhitât safhaları vardır. Yüksek cemiyetlerde efradın inkişâf-ı dimağiyesi daha uzun müddet temâdi eder. İbtidâî milletlerde bilakis inkişâf-ı dimağî kısadır. Tevakkuf devri çabuk başlar. Bu kanun sürat-ı terakki kanunuyla mütenâsiptir. Terakkinin sürat-ı ibtidâiyesi en ibtidâî milletler, en muhafazakâr milletlerdir. Bilakis muhafazakar milletler ibtidâî millet olarak kalırlar. Bu günkü Somaliler, otuz asır evvelki Somalilerdir, hemen hiç değişmemişlerdir. Mısır'ın sanayii iki bin senelik bir müddetin mürûruna mukavemet etti, Yunanîlerde tahavvül süratlicedir. İtalya'da, Avrupa'da süratlidir. Halbuki Avrupa medeniyeti, ne Mısır'ın, ne de Çin'in medeniyeti kadar uzundur. Terakki –uzun müddet devam etmekle- terakkinin süratini tezyid ettiği gibi, tedenni de çok devam ederse tedenniyet süratini tezyid etmiş olur, adem-i terakkinin temâdisi terakkinin betâetini ziyadeleştirir.[448]

Yukarıda da görüldüğü gibi yüksek cemiyet-ibtidâî millet ayrımı yapan Ethem Necdet, şuurun hem terakki hem inhitât devresi olduğunu, terakki kanununa muvafık bir şekilde yüksek cemiyetlerde aklın terakkisinin uzun sürdüğünü, ibtidâî cemiyetler de ise aksine yavaş olduğunu iddia eder. Dolayısıyla yüksek cemiyetler, medeniyetlerde değişim daha çok ve hızlıdır, muhafazakâr

[446] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 265-268.
[447] Edhem Necdet, *Tekâmül ve Kanunları*, s. 17.
[448] Ethem Necdet, *Tekâmül ve Kanuları*, s. 268-270.

değildirler. İbtidaî milletler ise muhafazakârdırlar. Böylece insanlığın aklî terakkisini mekanik-organizmacı tekâmül kanunuyla açıklamaktadır.

Medeniyetin terakkisiyle insan aklının terakkisi arasında irtibat kuran, bir başka Osmanlı aydını da Haşim Nahit'tir. Dönemin bütün kalem erbabı gibi, Osmanlı devletinin içine düştüğü zelilâne halden nasıl kurtarılabileceğine dair teliflerde bulunmuştur. Bu gayeye matuf kaleme aldığı *Türkiya İçin Necat ve İ'tilâ Yolları* isimli eseri, ne Rıza Tevfik'in, ne Ahmed Şuayb'ın metinleri gibi felsefe ve sosyoloji ilimlerinin metoduyla yazılmamıştır. Fikirlerine üçüncü bölümde daha çok yer vereceğimiz kitap, içtimaî meselelere dair deneme diyebileceğimiz türden bir eserdir. Fakat, insanlık, akıl, toplum gibi meselelerin nasıl hemen herkes tarafından rahatlıkla pozitivist, organizmacı, evrimci nazariyeyle açıklandığını göstermesi bakımından burada bazı ifadelerine yer vereceğiz. Mesela,

> *"Medeniyet terakki ettikçe ihtiyaçlar çoğalacak, ve ihtiyacat tezayüd ettikçe insanın faaliyeti artacak, ve sa'y u amelin tezayüdüyle insanın gerek adeli ve gerek dimağı daha çok çalışmasıyla akl u zekâsının tekâmülü neticesinde behimî ihtirasatı tedrîcen tenakus edecektir. Ve işte bu itibarla hakiki surette terakki edecektir."*[449]

diyen Haşim Nahid, medeniyetle birlikte insanın çoğalan ve çeşitlenen ihtiyaçlar çerçevesinde yapacağı işlerin de çeşitlenip artacağı bu sebeple hem bedenini, hem aklını daha fazla kullanması icap edeceğini, neticede terakkinin gerçekleşeceğini anlatmaya çalışmıştır. Böylece insanlık için terakkinin medeniyet seviyesi olduğu, o seviyede aklın da terakki etmiş olacağı inancını dile getirmiştir.

Devrin materyalist felsefeyi benimseyen aydınlarıyla ciddi tartışmalara giren, bilimlerde pozitivizmi kabul etmesine rağmen metafiziğin imkânsızlığından söz edilemeyeceğini pek çok vesileyle yazan Filibeli Ahmed Hilmi, ibtidâî insanın fikirlerinin de ibtidâî olduğunda bahseder. Özellikle "Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat" başlıklı *Hikmet*'te yayınladığı seri makalede bu meselelere değinir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Hikmet* mecmuasının ilk sayısından itibaren "Hikemiyat" üst başlıklı köşesinde "Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe" yazıları devam eder. Mecmuanın ilk sayısında bu başlık altında yaptığı

[449] Haşim Nahid, *Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları*, s. 227.

tasnif konumuz itibarıyla önemlidir. Buna göre insanlık tarihi büyük inkılaplara sahne olmuştur. Bunun en büyüğü ve en sonuncusu ise tesirleri bakımından daha etkili olan İngiliz Bacon'un meydana getirdiği inkılaptır. Öyle ki üç yüz bin senelik insanlık tarihine son vermiştir. Buradan yola çıkarak beşeriyet tarihini taksime tabi tutan Filibeli, birinci devrenin *"ismet-i tefekkür ve tufuliyet-i fikriye devresi"*, ikincisinin *"istintâcât-ı akliye ve maarif-i ilhamiye devresi"*, üçüncüsünün de *"tecrübe ve hükm-i fennî devresi"* olduğunu söyler. Bacon bu sonuncu devreyi meydana getirmiştir. Sonra şöyle der:

> *"… bu taksimat hep ekseriyet-i uzma-yı beşerin tekâmülât-ı nisbiye ve mütemadiyesi nazara alınarak yapılır. Yoksa ilk iki devre arasında bir hadd-i fasl-ı kat'i tayini mümkün olmadıktan maada içinde bulunduğumuz şu üçüncü devrede bile hala edvar-ı ibtidâiyenin numune ve yadigarları küremizde bulunmaktadır… Hâlâ ateş yakmasını bilemeyen yalnız edavat ve âlat-ı haceriye ile iktifa eyleyen, ihtisasat ve tefekkürat-ı manevîye ve mücerredeyi ifaya muktedir bir lisana mâlik olmayan ibtidâî ve vahşi insanlar mevcuttur".*[450]

İnsanlığın ibtidâî dönemleri bizim için bilinebilmesi mümkün olmayacak kadar karanlık ve uzaktır, ancak bugün dünya üzerinde yaşayan bazı vahşi cemiyetlere ve oralardaki ferdlere bakarak ibtidâî insanın nasıl tefekkür edip, hissettiğine dair malûmât edinmek mümkündür, der. Bu nedenle vahşi insan ile medenî insan araında mukayeselere gider. Vahşi bir insan ile medenî bir insanın vicdanı arasında farklar görür. Buna göre, vahşi insan uzak ihtimalleri idrak edemez, tasavvurları ve hislerinden daha çok dış dünyadadan gelen tesirlere açıktır. Mücerret ve manevî fikirlerden habersizdir. Tafsilatlara dikkat eder fakat bunlar arasında irtibat kuramaz, tefekküre dönüştüremez. Anlama kabiliyeti zayıftır. Bu nedenelerle tasnif ve tertip edilmiş malûmâta sahip değildir. Hayalî tasavvur kudretleri de yoktur. Bu mânâda mazide insanlığın "behimî" bir dönemden geçtiğini kabul eden Filibeli, bu sırada insanların "tefekkür ve muhakeme, mukayese ve istidlale muktedir olamadıkları"nı[451] ifade eder.

[450] F. A. H., "Hikemiyat: Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe", s. 3.
[451] Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 5; [Filibeli Ahmed Hilmi], "Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat-3", **Hikmet**, 29 KE 1910, S. 37, s. 7-8; [Filibeli Ahmed Hilmi], "Efkâr-ı İbtidaiye- 4", **Hikmet**, 5 KS 1910, S. 38, s. 8

Henüz hisleriyle hareket eden bu "ibtidâî insan"[452] insanlığın bir ilk halden gelişmiş hale doğru yürüdüğü fikrinin tezahürüdür. Fakat buna rağmen insan, kırlarda bayırlarda çıplak bir halde yaşadığı zamanlarda dahi idrak ve iradesi, kemal seviyesindeki hisleri sayesinde iklim ve muhit değişikliklerini göğüsleyebilmiştir. İbtidâî insan da vahşi insan da gündüz ya da mehtapta görülen gölgeye hakiki bir varlık atfederler. Fakat ibtidâî insanın karşılaştığı bu tür hadiselerle zihninde biriken fikirlerin neticesinde ne oluşur bunu bilebilmek güçtür. Fikirlerin vicdanda nasıl bir tekâmül sürecinden geçtiği tetkik edildiği takdirde buna dair bir neticeye ulaşılabilir diyen Filibeli, [453] insanı hayvandan ayırarak tüm o ibtidâî dönemlerde dahi *"daima mütezayid bir tekâmül-i terakki-nümûn ile muhafaza-i hüviyet eylemiştir"*[454], insanın ibtidâî halinde dahi canlı-cansız hakkındaki fikirleri elbette hayvanlardan daha kuvvetlidir. Ama yine de canlıyı cansız, cansızı canlı kabul etmesi, bazı cansız varlıklara şahsiyet atfetmesi sözkonusudur.[455]

Özetlemeye çalıştığımız Filibeli'nin aklî kabiliyetler bakımında vahşi-medenî insan ayrımı, dönemin sosyoloji ilminin muhtevası ve metodları bakımından dikkate değerdir. Zira görülebildiği kadarıyla bu sahada hemen hemen bu kadar detaylı ve ilmî olarak meseleyi ele alan metinler azdır.[456]

Filibeli gibi meseleleri sosyoloji ilmi bakımından ele almasa da, M. Şemseddin özelde terakki ve İslâm, genelde terakki, tekâmülle alâkalı en çok yazanlardan denilse yeridir. "Fen ve Felsefe" başlıklı uzun soluklu makale dizisinde anlattığına göre, insanın kâinata ilk "atıldığı" zamanda kendisini çevreleyen muhite dair hiç bir fikri yoktur. *"Fakat tedrîcen zekâ-yı beşerde husule gelen nahda-i idrak sayesinde zekanın inkişâfı nispetinde"* bu muhit hakkında bilgi edinmeye başlar. Bugün avam arasında yaygın olan hurafeler, batıl fikirler de insanlığın "sabavet" devrinden kalan izlerdir, demektedir. İnsan zekâsı tabiatı izleyip anlamaya koyulduktan sonra önce bunun yeterli olacağını zannetmiş ki bu felsefeyi teşkil etmiş, sonra zamanla bu malûmâtı derinleştirmeye, edinilen

[452] Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 55.
[453] Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "Efkar-ı İbtidaiye; İnsan-ı İbtidaiye", **Hikmet**, 12 Kanunusani 1910, C. 1, S. 39, sayfa: 8
[454] Filibeli, **Üss-i İslâm**, s. 56.
[455] [Filibeli Ahmed Hilmi], "İçtimaiyat: Canlı ve Cansız Fikirleri", **Hikmet**, 19 KS 1910, S. 40, s. 7-8.
[456] H. Z. Ülken de Filibeli'nin bu sahadaki çalışmalarının kıymetine dikkat çeker. bkz. Ülken, s. 293.

izlenimleri tasnif ve tetkik etmeye başlayarak ilimlerin doğmasına sebep olmuştu, der. Böylece insan aklı zamanla fünûn-ı müsbeteyi idrake başlamıştır.[457]

İnsanlığın başlangıcından itibaren vahşetten medeniyete doğru hem içtimaî hem fikrî bir değişim geçirdiği, bu değişimlerin bir medeniyet teşkil edecek surette müktesabat tedârikiyle olduğu fikriyâtını ele aldıktan sonra, ibtidâî insan fikriyle ilk insanın peygamberliğinin nasıl irtibatlandırılabileceğine dair bazı tartışmalara bakabiliriz.

2.1.3. İbtidai İnsan Hz. Adem'e Karşı

Yaratılış itikadına dair tartışmalar[458] tezimizin kapsamında olmamakla birlikte, ilk insanın vahşi mi bir peygamber mi olduğu meselesi kanaatimizce insanlığın vahşiyetten medeniyete terakki ettiği iddiasıyla son derece irtibatlıdır.

Meşrutiyet münevverinin umum itibarıyla insanlık tarihinin başlangıcında insanı vahşi ve yarı cahil varsayması, geleneksel dinî düşüncenin temel inançlarından ilk insanın Hz. Adem'in peygamber oluşuyla çelişir gibi görünmektedir. Zira insanda tarihin başlangıcında, mütemeddin ve müterakki insandan farklı olarak vahşet eserleri bulunuyorsa, ilahî irade tarafından seçilip peygamber olarak gönderilmiş ilk insan için, bu vasıflarına aykırı bir biçimde ibtidâîlikten söz etmek ciddi bir tenakuz gibi durmaktadır.

Batı'da Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan 18. yüzyılda özellikle pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler, husûsen kâinatın varoluşu, insanın menşei, hayatı gibi meselelere Kutsal Kitap'ın ve Kilise'nin cevaplarının yeterli gelmeyişi, giderek tutarlılığını kaybedişi, Hıristiyanlık dogmasıyla bilimin çatışmasına, dolayısıyla bu türden sorulara tabiatüstü bilgilere müracaat edilerek değil tabiatın bizzat kendisinden yola çıkılarak cevapların verilmesine sebep olmuştur. Bilimdeki gelişmelerin neticesi Batı'da Kitab-ı Mukaddes'in

---

[457] M [ehmed] Şemseddin, "Fen ve Felsefe", **Sırat-ı Mustakim**, 21 Nisan 1327, C. 6, S. 139, s. 133

[458] Bu konuda görebildiğimiz dikkat çekici metinlerden birine burada yer verip bahsi kapatabiliriz. Beşiktaş Osmanlı Spor Külübü'nün kurucularından Fetgerey'in konuyla ilgili dikkat çekici kitabı *"İ'tila yolunda vatandaşlara ithaf"* edilmiştir. Ona göre *kable't-tarih* denilen dönemde *ecdad-ı beşer* bugünkü gibi bir insan da hayvan da değil, bu ikisi arasında bir varlıktır. Yazara göre yaratılış, *köhne hilkat nazariyesi*dir. "İnsandaki hayatın vasf-ı hususisi tabii ve lâzımdır. (Yeni amma bu vasf-ı hususi bir netice-i tekemmüldür) bilelim ki hilkattte intizam yoktur, gayesi hiçtir, meçhuldür… İnsan bugünkü hususiyetini istihsal ve ibraz edebilmek için a'sar-ı meçhulenin gavr-ı zilamında akılsız, idraksiz pek çok zamanlar yaşamıştır. müstahaeseler ilmi bugün bunu vazıhan gösteriyor." Mehmed Fetgeri Şöenu, **Eşkal-i Hayat**, İstanbul: Kasbar Matbaası, 1331, s. 16; 34.

sorgulamasına, özellikle dünyanın duygularının dört bin küsür yıllık bir mazisi olduğu iddiasının aksini ispatlayan jeolojik bulguların zamanla ideolojik bir boyut kazanmasına neden olmuştur. İnsanın yaratılışı sorgulanmış, varlığın esasının madde olduğu ve onun için de bir başlangıcın olmadığı kanaati yaygınlık kazanmıştır. Buna göre ilk insan bir atadan türemiş zamanla bugünkü haline evrilmiştir. Bu fikir insanın yaratılışı, ilk insan gibi meseleler de progress/ilerleme kavramının ortaya çıkışında gündeme gelmiştir. Semavi kitapların telkin ettiği yaratılış inancını, daha doğrusu ilk insanın aynı zamanda bir peygamber olduğunu kabul etmek insanın başlangıçtan itibaren kemal sahibi olduğunu da kabulü gerektirmektedir. Halbuki ilerleme fikrine göre insanlık için başlangıçta vahşilik vardır. Aklı, ruhu ve hatta bedeni noksandır, zayıftır. Ancak zaman içinde bunlarda bir gelişme olmuş nihayet son yüzyılarda terakkinin zirvesine ulaşmıştır. Bu modern yaklaşım bazı hususlardan tenkit edilmiş ve bu tenkitler Meşrutiyet münevverlerinin bir kısmı tarafından kaleme alınmıştır. Bu bağlamda, hayatın yeryüzündeki ilk tezahürü, bunun tek bir hadise mi, aynı hadisenin tekerrürleri olarak bir çok defada mı vuku bulduğu, türlerin her birerinin müstakil tezahür edip etmediği gibi hususlar doğrudan tezimizin mevzusu olmasa da ilk insanın vahşi olup olmadığı aynı zamanda onun nasıl ortaya çıktığıyla da alâkalı olduğundan burada değineceğiz.

İslâm düşünce tarihinde Câhız, İbn Miskeveyh, İbn Haldun gibi isimlerce tabiattaki tüm mahlûkatın basitten karmaşığa, ilkel bir halden çok daha mükemmele doğru değişerek, dönüşerek zorunlu olarak ilerlediği ele alınmıştır. Bu istihâle "tekâmül" olarak adlandırılabilir.[459] Nazzam, Birunî ve İhvan-ı Safa'ya göre ise insan, bir hayvandan evrim yoluyla değişerek değil müstakil bir tür olarak ortaya çıkmıştır.[460] İbn Tufeyl de ilk insanın topraktan yaratıldığını anlatır ve hiçbir peygambere ihtiyaç duymadan başlangıçta aklıyla pek çok hakikati farkettiğini savunur. Bu yorumu sebebiyle İbn Tufeyl de tabii din fikrinin de kurucusu sayılır.[461] Ancak ilk insanın yaratılışıyla alâkalı yorumlar yapan bu

[459] Duralı, s. 272-273.
[460] Mehmet Bayrakdar, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 2001, s. 40; 65; 69.
[461] Bayrakdar, s. 75-76.

düşünürler ilk insanı, peygamber Hz. Adem'den başka biri olarak mı değerlendiriyorlar, bu husus açık değildir.[462]

Burada önce, İslâm düşünce tarihindeki bu meseleyi son derece iyi özetleyip tahlil ve tenkit ettiği için, Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinde yaşayıp, bahis mevzuu eserini Cumhuriyet'in ilânından sonra yazdığı anlaşılsa da tezimizin kapsamı içinde değerlendirmeyi münasip gördüğümüz, Elif Efendi'nin Darwin reddiyesine müracaat edeceğiz.[463]

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında Meclis-i Meşayih reisi olan Elif Efendi bu eserinde, yeryüzü ve üzerindekilerin tekemmül edip, insanın hayatını idame edebileceği hale geldiğinde ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'in müstakil bir varlık olarak yaratıldığını anlatır. Âlim ve âmir vasıflarıyla insan "cinsdir, hayvandan nev' değil"[464]dir. Buna göre Adem, yeryüzündeki toprağın tedrîcen dört evre geçirip değişmesinin nihayetinde yaratılmıştır ki bu tekâmül kanunun bir tecellisidir. Buna rağmen Adem akıl, irade, ilim ve nutuk gibi diğer mevcudattan onu ayıran husûsiyetlere hâiz bir şekilde ve hatta Allah'ın kendi ruhundan ona üflemesiyle yeryüzünde ortaya çıkmıştır. İşte bunda bir tedrîciyet söz konusu değildir, tüm bunlar bir anda oluvermiştir. Bu nedenle Elif Efendi'ye göre, Adem'e ruh üflendikten sonra artık onun zatında, yani bizzat kendisinde bir tekâmül yoktur. Halbuki materyalistler ve naturalistlere göre Adem yaratıldıktan sonra arz üzerinde bir müddet vahşi bir hayvan gibi "vahşet" içinde yaşamış, yavaş yavaş tekâmül edip kendi kendisini idrak ederek insanlık derecesine ulaşmıştır. Yani maddîyyun ve tabiiyyuna göre ilk insan ibtidâîdir. Elif Efendi ise, ibtidâîliğin Ademin zatında yani insaniyette değil dünya hayatının idamesi için gerekli şeylerde olduğunu söyler. Yaşamak için gerekli eşyalar önce ibtidâî bir halde iken zaman içinde tekâmül ve terakki ederler. Bugün için bunları kemale ulaşmış kabul etsek de terakki daha da devam edecektir. Bu noktada Elif Efendi'nin dikkat çektiği çok mühim bir husus vardır: Adem'in vefatından sonra zaman geçtikçe onun bazı evlatları cehalete, delalet sebebiyle hayvandan daha

[462] Bayrakdar, s. 146-147.

[463] Reddiye ve değerlendirmesi için bkz. Fulya İbanoğlu, "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çevrimyazısı ve Tahlili", **Artuklu Akademi**, 2018, C. 5, S. 2, 271-340 s.

[464] İbanoğlu, "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çevrimyazısı ve Tahlili", s. 296.

aşağı seviyeye düşmüşlerdir. Onların arasından da enbiya çıkmış, ulemâ ve hükemânın da yol göstermesiyle bazıları tekrar insaniyete yükselmişlerdir. Ancak ona göre bu, esas bahisle alâkalı değildir. Netice itibarıyla insanda tekâmüle de tereddiye de istidat vardır.[465]

Görüldüğü üzere Elif Efendi İslâm düşünce geleneği içinde meseleyi ele alıp özetlemiş, ilk insan için bir vahşiyetin imkânsızlığını müdafaa etmiştir. Şimdi Meşrutiyet devri münevverlerinin mevzuyla alâkalı fikirlerine bakabiliriz.

Meseleye dair esas tartışma, birinci bölümde de işaret ettiğimiz üzere Ernest Haeckel'in 1911'de *Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini*[466] olarak Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından tercüme edildikten sonra başlıyor. Eser matbuatta ciddi bir yankı bulmuş; onunla ilgili *Tenkid-i Muhik* adında müstakil bir risâle yayınlayan Rusçuklu Hoca Ömer Efendi, Aksekili Ahmed Hamdi tarafından birkaç sayı devam edecek eleştiriye tabi tutulmuştur. Haeckel'in *"bütün kâinat tek ve esaslı bir kanuna dayalı olarak yavaş yavaş tekâmül etmektedir"* cümlesiyle özetlenebilecek bu eserinden yola çıkarak Rusçuklu'nun Darwinizm'e kapı açacak yorumları benimser bir biçimde evrimi değerlendirmesi Aksekili tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. M. Mahir imzalı *Hikmet* mecmuasında dört sayı yayınlanan tenkid yazısı da konuyla ilgilenen başka isimlerin de olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.[467]

Haeckel'in *Der Monismus* isimli eseri tercüme edildiğinde kitapla ilgili bir risâle kaleme alan Rusçuklu Ömer Faruk, Aksekili'nin kendisine yönelik tenkitlerine cevap verir. Ona göre mümkünler aleminde her şey "tekâmül kanunua ve ıstıfâ"ya tabidir. İnsanoğlunun zuhurundan itibaren tekâmül ede ede gelişi semavi kitaplarda da haber verilmiştir. İnsanoğluna gönderilen bu kitaplar nasıl bir tekâmüle tabiyse, insanın kendisi de ahlâken tekâmül etmekte, "hal-i

[465] İbanoğlu, "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çevrimyazısı ve Tahlili", s. 300-301

[466] Haeckel, Ernst, **Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini**, Baha Tevfik, Ahmed Nebil (Trc.), Dersaâdet: Matbaa-i Kader, [1911].

[467] M. Mahir "Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Aliminin Dini", **Hikmet**, 7 Nisan 1327, sene: 2, S. 53, s.3; M. Mahir "Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Aliminin Dini", **Hikmet**, 14 Nisan 1327, S. 54, s. 3; M. Mahir "Vahdet-i Mevcud", **Hikmet**, 21 Nisan 1327, sene: 2, S. 55, ss. 3; M. Mahir, "Vahdet-i Mevcud-Maba'd", **Hikmet**, 12 Mayıs 1327, S. 58, s. 6-7. Bu yazılardan önce imzasız bir yazı daha çıkmıştır aynı dergide: "Vahdet-i Mevcut", **Hikmet**, 7 Nisan 1327, c. II, S. 53, s. 5-7

ibtidâiyesi"ne bir daha dönmemek üzere tekâmül etmektedir. Ancak ona göre, cehalet ile vahşeti birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü bedeviler için terbiye mümkün iken vahşiler için değildir. Bu mânada insanın seviyesi yükseldikçe ahkam da değişmektedir. Ulûm ve fünûnun bugün itibarıyla ulaştığı neticelerden, ayetleri anlamak üzere istifade edilmesi zaruridir. Eski müfessirler bunları söylemediyse de bugün için bunlara müracaat etmek gerekecektir. Dolayısıyla insanlık için başlangıçta bir *vahşet* hali sözkonusudur.[468]

Ömer Farukî, İslâmiyet adına iftiharla söylenecek şeyin insan türünün zuhurunun başlangıcında bugün bilimin keşfettiği hususlarla örtüştüğüdür. Bu bakımdan,

> *" (...) maymunlara yakın bir istidatta olduğunu ve şayan-ı zikr bir şey olmadığını ve git gide tenasülden tenasüle, ıstıfâdan ıstıfâya (semi' ve basir) kabil-i ilm u marifet olduğunu, bu hakikatte kanun-ı tabiatın şu suretle vazıı olan Vücud-ı mutlak Kur'an-ı Kerim'inde biz müslümanlara talim buyurmuştur: 'hel etâ 'ale'l-insani hıynün mine'd-dehri lem yekûn şey'en mezkûra. İnnâ halakna'l-insane min'nutfetin emşâcin nebtelîhi fe-ce'alnâhu semî'an basîra'[469]. İnsanın üzerinden bir takım dehr geçti ki insan o devirlerde şayan-ı zikr bir şey değildi."*

diyerek ayeti hatırlatır, Kur'an'ın on üç asır önce Ernest Heackle'ı teyid ettiğini müdafaa eder.[470] Yine Ömer Farukî'ye göre, insan maymundan türemiş değil, tekâmül kanunu çerçevesinde kâinatın yaratılışının en son aşamasında tedrîcen zuhur etmiş "gaye-i hakikat"tir. Bu hususla alâkalı şöyle diyor:

> *"(...) tekâmül ve ıstıfâ kanununa tebaan ruh küre-i arz suretinde zamansız tekevvün etti, sonra zamana ve mekâna mülabis oldu. Sonra tekâmül ve ıstıfâ ede ede sırasıyla madeniyatı, nebatatı, hayvanatı geçti. İşte insan ruhun son istidat ve tekâmülünün neticesi ve gaye-i hakikatidir (…) Gerek madeniyat, gerek nebatat, gerek havanat, gerek insan ruhun tedrîcî ve ayrı ayrı tekâmül istidadısından başka bir şey değildir. Binaenaleyh insanı tezerrür (?) usulüyle maymun azmanı demektense teşebbüh uslüyle ruhun tedrîcî ıstıfâ ve tekemmülü demek hakikate daha muvafıktır."[471]*

---

[468] Rusçuklu Ömer Farukî, "Tenkid-i Muhikk'in Ahmed Hamdi Efendi'ye Cevabı", **Sırat-ı Mustakîm**, 19 Kanunisani 1327/12 Safer 1330, S. 178, s. 350; Rusçuklu Hoca Ömer Farukî, **Tenkid-i Mühık**, Dersaâdet: Kanaat Matbaası, 1330, s. 18.

[469] Kur'an-ı Kerim, İnsan Sûresi, 1-2.

[470] Rusçuklu Hoca Ömer Farukî, **Tenkid-i Mühık**, s. 19.

[471] Rusçuklu Hoca Ömer Farukî, **Tenkid-i Mühık**, s. 18.

Burada bir hususa daha dikkat çekelim: Ömer Faruki'nin bahis mevzuu bu eserinde tekâmül nazariyesinin aynı zamanda terakki olarak kullanıldığını görürüz. Yazar tekâmül nazariyesinin Batı'da yeni keşfedildiğini halbuki Kur'an'da "Külle yevmin hüve fi şe'n" ayetinin hem tekâmül hem ıstıfâya mebni olduğunu anlatır:

> *"Tebeddül, tahavvül eden şey evvelkisine nispetle ya musavidir ya nakıstır. Musavi ise yahut nakıs ise şe'n ıtlak olunamaz. Kamilse o vakit şe'n demek tamı tamamına mânadır (...) insanın iki günü musavi yani terakkisiz geçerse o insan artık aldanmıştır. maddî manevî tekâmüle doğru teşvik vardır ... Daima müslümanları terakkki ve tekâmüle doğru kanunu muktezasınca teşvik ve tergib eder."*[472]

Ahmed Hamdi Aksekili Haeckel'in tercümesi yayınlanıp, bu eserle alâkalı Rusçuklu'nun reddiyesi de matbuat aleminde konuşulunca, üç sayı devam eden tenkitlerini kaleme alır.[473] Öncelikle Rusçuklu'nun reddiyesinin başında geçen ve İslâmiyet'e atıfla,

> *"(…) nev'-i beşer bidayet-i zuhurunda maymunlara yakın bir istidatta olduğunu ve şayan-ı zikr bir şey olmadığını ve git gide tenasülden tenasüle, ıstıfâdan ıstıfâya 'semi ve basir' kabil-i ilm u marifet olduğunu, bu hakikatte kanun-ı tabiatın şu suretle vazı'ı olan Vücud-ı mutlak Kur'an-ı Kerîm'inde de biz müslümanlara talim buyurmuştur (...) İnsanın üzerinden bir takım dehr geçti ki insan o devirlerde şayan-ı zikr bir şey değildir. Biz insanı ma-i maderden memzuc nutfeden ibtilaen halk ettik, ettik de semi' ve basir kıldık (...)"*

zikrettiği sözlerin, Darwin'in nazariyesinin benzeri olduğunu iddia eder. Halbuki ona göre bu fikir totemizmi yansıtmaktadır. Bu nedenle, bu görüşe, *Tenkid-i Muhik* sahibinin karşı çıkmamasına sitem eder. İslâm nazarında böyle bir şeyi kabul etmenin, insan nevinin müstakil bir varlık olarak yaratıldığı inancını reddetmek anlamına geleceğini, *"arzın tekemmülatıyla zamanın husule getirdiği istidat neticesi olarak ednâdan 'alâya tahavvül ile terakki ede ede bu hale geldiğini, kabul etmek demektir ki fennen makbul olmadığı gibi dinimizce de merdud"* olduğunu hatırlatır.

---

[472] Rusçuklu Hoca Ömer Farukî, **Tenkid-i Mühık**, s. 34-35.

[473] Aksekili'nin bu meseleye dair görüşleri için bkz. Fulya İbanoğlu, "Aksekili'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: Beşeriyetin Kaynağı Hz. Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?", ***Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ahmed Hamdi Akseki Sempozyumu*** içinde, (ed.) Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015, 463-468.

Aksekili'ye göre Rusçuklu, Darwin'in nazariyesini reddetse bile, insanın başlangıcı için vahşi bir hali kabul etmesinin ilk insanın peygamber olduğu akidesiyle çatışacağını dile getirir. Çünkü insanın bir vahşet devresinden geçtiğini kabul etmek, medeniyetin tüm icaplarının bu zaman dilimi için sözkonusu edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Vahşet aynı zamanda mutlak cehalet demektir. Dolayısıyla insan nev'i için başlangıçta gayri medeni ve cahil bir devrenin imkânını düşünmek, ilahî maarifete mazhar olmuş, insanoğlunun hem ilk babası hem ilk peygamberi Hz. Adem'i reddetmek anlamına gelecektir:

> *"(...) vahşet-i ibtidâiye faraziyesini –nev'-i beşerden her türlü levâzım-ı medeniyeyi selb ederek beşeriyetin mebâdisini cehl-i mutlak ve vahşet-i mutlakadan ibaret göstermelerini- kabul etmek lâzım gelir ki müslümanlık nokta-i nazarından bunu da kabul edemeyiz! Zira Kur'an-ı Kerim, nev'-i beşerin mebâdisinin vahşet-i mutlak olmayıp, bilakis bir kemal olduğunu, beşeriyetin ilk babası olan Hazreti Adem ile işhad ediyor. Hazreti Adem ise ulû'l-azm peygamberân-ı izamdam olup meârif-i ilâhiye ve haslet-i diniye hususunda feyz-i ilâhiye, talim-i rabbaniye mazhar olmuştur."*

Dolayısıyla Hz. Adem'i hem ilk insan, hem ilk peygamber kabul eden Aksekili Ahmed Hamdi için, maymunlara yakın bir istidat Adem ve Havva için düşünülemez.[474]

Aksekili Ahmed Hamdi Efendi, bir yandan her şeyin bilgisine sahip bir peygamberin varlığı kabul edilirken öte taraftan insanlığın başlangıcıyla maymunlar arasında bir irtibat kurulmasını hem fennen hem dinen yanlış olacağını savunarak, bir bakıma peygamberlikle medeniyet arasında sıkı bir münasebet kurmaktadır. Bu bakımdan medeniyeti, ilahî iradenin tesirinde, tevcihinde bir kemal kabul ettiği söylenilebilir. Ona göre eşyanın ismini bilmek ve bunlarla ilgili kullanım dahil her şeyin insana bildirilmesinden daha ileride bir kemal bulunamaz. [475] Evrimci nazariyenin insanlığın başlangıcında kemalin mevcudiyetini reddedip, büyük bir medeniyete ulaşabilmek için asırların geçmesi gerektiğini savunmalarını bu bakımdan Aksekili tenkit etmektedir. Ona göre,

---

[474] Aksekili Ahmed Hamdi, "Tenkid-i Muhik Sahibine Açık Mektup", **Sırat-ı Mustakîm**, S. 177, 5 Safer 1330/12 Kanunisani 1327, s. 327. Akseki yıllar sonra yine aynı mevzuyla ilgili bir başka makale yayınlamak ihtiyacı hisseder. Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, "Adem'in Oluşu", **İslâm Türk Ansiklopedisi**, İsmail Hakkı İzmirli vdgr.(Hzl.), İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi, 1941, s. 74-89.

[475] Aksekili Ahmed Hamdi, "*Tenkid-i Muhik*'in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar ", s. 375.

"Biz bidayet-i beşeriyeti bir peygamber olarak kabul ettikten sonra mahza lutf-ı ilâhî ve mucize olmak üzere bu kadar terakkiyâtı da birden ihsan edeceğine itikadımız ber-kemaldir. Zaten mucize demek ne demektir? Bu gün hiç mektep medrese görmeyen bir cahil çıksa da 'ben ulûm-ı evvelîn ve âhirîni cami' bir adamım' dese buna karşı kahkahalar ile gülmekten kendimizi alamayız! Çünkü muhaldir. Fakat bin üç yüz sene mukaddem ümmî olduğu bütün âlemce müsellem olan Hazreti Muhammed (s.a.v)in meydana koyduğu maddî ve manevî tereakkiyata ne diyelim? Bianenaleyh beşeriyetin mebdei olan Hz. Adem'e atfedilen kemal, medeniyet ne için muhal olsun?"[476]

Aksekili klasik dönem İslâmi ilimlerde farklı cephelerden tartışılan ve bazı İslâm düşünürleri tarafından da kabul edilen Hz. Adem'den önce de insan topluluğu olduğu ve bunların azgınlıkları sebebiyle kendilerine taraf-ı ilâhîden peygamber gönderildiği nazariyesini dile getirir ve bu takdirde insanlık için başlangıçtan itibaren vahşiyetin olmadığı ancak yaratılışta "basit ve mahdut" bir bilgi ile yeryüzünde zuhur ettiklerini söylemek mümkündür, der. Hayatın bu başlangıcındaki sadelikle etrafı izleyerek ve kendisine verilen akıl ona öğretmenlik yapmış, zamanla çoğalarak ve tekâmül ederek daha yüksek bir seviyeye çıkmış, sanayiyi ileri seviyeye götürmüş, kalay ve demierden mamul eşyalar yapmış, ruhlara kıymet vermiş hatta ruhlara, fırtınaya, rüzgara perestiş etmiştir. Zamanla kâinatı ve kendisinden önceki cemiyetlerin tecrübelerini gözleyerek bilmediği şeyleri anlamaya, bulunduğu dünyadan başka da bir manevî dünya olduğunu idrak mertebesine ulaşıyor. Yani çocukluk devresinden rüşt devresine intikal ediyor. O devrede de kendisine nebi gönderiliyor. Fıtratı gereği insna aklını kullanarak böylece git gide terakki etmiş rüşd devresine ulaşmıştır.[477]

Rusçuklu ise Adem'i ilk insan kabul etmekle beraber başlangıçta kabiliyetleri bakımından maymunlara yakın olduğunu savunmaktadır. Ömer Farukî Aksekili'den farklı olarak insanlığın başlangıcı için bir ilk ata, Hz. Adem'den de önce bir nüve kabul eder ki, bu ilk varlık mutlak cehalet içindedir. O başlangıçtan bu yana terbiyeyle sürekli bir tekâmül söz konusudur. İnsanlık zamanla nesilden nesile edindiği bilgileri aktararak bu terakkiyi gerçekleştirmiştir. Ömer Farukî bu nedenle, Aksekili'yi kendisini yanlış anlamakla suçlar. Bir kere *"(…) kanun-ı tekâmül ve ıstıfâ mümkünatın kaffe-i safahatında şart olarak bir*

[476] Aksekili, "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar", s. 376.
[477] Aksekili, "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar", **Sırat-ı Mustakîm**, S. 181, 4 RE 1330/9 Şubat 1327, s. 389

düstur-ı la yetegayyer olduğu gayr-ı münker bir hakikattir" diyerek, şehadet aleminde her şeyin değişmez bir yasa olarak tekâmül kanununa tabi olduğunu belirtir. Bu noktada Aksekili'yle birleştikleri bir esas vardır: Bütün peygamberlerin ve semavi kitapların ilk suhuftan Tevrat'a, İncil'e ve son olarak Kur'an-ı Kerim'e gelinceye kadar *"tekâmülden tekâmüle, ıstıfâdan ıstıfâya kanun-ı tekâmülün neticesi"*nde gönderildikleridir. İnsanoğlu da ilk haline nispetle terbiye yoluyla sürekli tekâmül gösterecek ve bir daha başlangıçtaki o haline dönmeyecektir. Bunu inkâr, peygamberlerin ve semavi kitapların gönderilişini inkâr gibidir. [478]

Ömer Faruki eserini, Haeckel ve onun gibi maddecileri tenkit etmek üzere kaleme aldığını hatırlatır Akseki'ye cevabında. Ona göre maddeciler bazı hususlarda haksızlarsa da, fenle alâkalı ortaya koydukları yeni malûmâtların bir kısmının doğruluğu da gözden uzak tutulamaz. Ancak elbette bu doğruluk onları tevhid inancına götürememektedir. Dolayısıyla eserinin esas gayesinin maddeci düşünürleri manevîyata davet etmek değil, yine fenden istifade ederek delillerini ortaya koymak olduğunu söyler. Bu yolda öncelikle tasavvuf ehlinin vahdet-i vücud fikrinin kabul edilmesi gerekliliğini savunur. Burada da özetle varlıklar silsilesinin kaynağının ruh olduğu, dört istihâle geçirerek, maden, nebat, hayvan seyrinin nihayetinde insan sıfatını edindiğini analtır. Kudret, diyor Ömer Faruki, *"kemalâtını tekâmül ve ıstıfâya maruz olan safahat-ı ruhta tecelli ettiriyor."* Böylece kâinatta, tabiat suretinde Allah'ın inâyetleri tecelli etmiştir,[479] diyerek tekâmülle vahdet-i vücud nazariyesi arasında gördüğü irtibatı ifade etmiştir.

Ayrıca Rusçuklu, cehalet ile vahşet arasındaki farkı anlatarak, istidad sahibi olduğu halde henüz terbiye, talim bakımından noksan olmaya cehalet denileceğini, vahşetin ise terbiyeye ve hitaba muhataplığa kabiliyetin yokluğu olarak açıklar. Toplumlar zamanla tekâmül ederek, kemale kabiliyetli hale gelirler. Ama öncesinde cahildirler. Peygamberler de toplumlar gibi tekâmül kanununa tabi olarak gelmişlerdir. Çünkü bu kanun değişmez bir nizamdır. Bu nedenle Peygamber (s.a.v.) son ve ekmel resuldür. Hz. Adem'in hitap ettiği insan

[478] Rusçuklu Ömer Farukî, "Tenkid-i Muhikk'in Ahmed Hamdi Efendi'ye Cevabı", s. 350
[479] Rusçuklu Ömer Faruki, "Tenkid-i Muhikk'in İkinci Cevabı: Ahmed Hamdi Efendi'ye" 16 Şubat 1327, **Sırat-ı Müstakim** [Sebilü'r-Reşad], cilt: VII, sayı: 182, sayfa: 411-412, s. 412.

topluluğu da henüz bu hitaba muhatap olabilecek ve fakat cehalet ve vahşet hallerindedir. Ancak ayette, insan denildiğinde esas itibarıyla bu teklife muhatap olabilecek kabiliyette yaratılmış, zaman ve mekan kaydıyla henüz kayıtlanmamış "nefs-i natıka" kastedilmektedir, dolayısıyla o,*"Hal-i vahşette bulunan insan bu nefs-i natıkayı bi'l-kuvve hâmil olduğu halde henüz hükmünü bilfiil göstermediği hıyn u dehrde kabil-i hitap ve teklif değildiyse de mürûr-u ahyan ve duhûr ile "*[480] değişen zamanların tesirine maruz kalmayacaktır.

Daha önce de bahsi geçen *"Arzın geçirdiği edvardan devr-i arazi-i salise ortalarında"* taşları yontup balta ve alet yapan bir mahlûkun yaşadığını savunan Filibeli Ahmed Hilmi mevzumuzla alâkalı, bu mahlûkun insan olup olmadığı konusunda *"ilhamen ve dinen meçhul bırakılan tarih-i mebde-i beşeriyet"*in yirmi beş bin sene sürdüğünü bu devrenin sonunda da enbiya ve evliyanın zuhur ettiği kemal devresinin geldiğini[481] savunmaktadır. Yani o, tarih öncesi bir dönemin varlığını kabul etmekte ve fakat bu dönemde bir ilk insanın olup olmadığı konusunda şüpheler olduğunu ifade etmektedir. Tabii burada dikkate değer bir diğer husus da Batılı anlamda ilerlemeden farklı olarak tarihte kemalin/terakkinin, nebilerin gelişi ve ümmetleriyle olan diyalogları ile ilişkilendirilmesidir.

Buna mukâbil kendisine daha önce atıfta bulunduğumuz *Tarih-i Alem* yazarı Süleyman Hüsnü, *tarih-i kurûn-ı ulâ*yı Hz. Adem'den Hz. Peygamber'in bi'seti ve hicretine kadar geçen süre olarak değerlendirmektedir. 1875'te Paris Coğrafya Kongresi'nde ikinci dereceden ifitihar almış yazara göre ilk insandan Hz. Adem'e kadar geçen sürede (Tevrat'ta zikredildiği üzere altı bin sekiz yüz yetmiş altı yıldan bahsediyor) insan bugünkü hale bürünmüştür. Bu izahı mutasavvıfların da benimsediğini söyleyen tarihçi, Kur'an'daki ilk insanla alâkalı ayeti, insanın şimdiki halde yaratıldığı şeklinde tefsir etmiştir.[482]

Haeckel'in insanın maymundan geldiği iddiası ve ilk insanın kim olduğu meselesi literatürde İbn Arabî düşüncesi üzerinden de ele alınmıştır. Bunlardan biri Mehmed Ali Aynî'nin esasen Cumhuriyet sonrasında yayınladığı ve fakat

[480] Rusçuklu Ömer Faruki, "Tenkid-i Muhikk'in İkinci Cevabı: Ahmed Hamdi Efendi'ye" 1 Mart 1328, **Sırat-ı Müstakim** [Sebilü'r-Reşad], cilt: I-VIII, sayı: 2-184, sayfa: 19-20, s. 20.
[481] F.A.H., "Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe- Mukaddime-1", **Hikmet**, sene 1, S. 4, 24 Ağustos 1910, s. 3.
[482] Bkz. Ferîk Süleyman Hüsnü, **Tarih-i Alem-Kısm-ı Evvel**, Mekteb-i Harbiye Matbaası, İstanbul 1327, s. 23.

kendisinin ifadesine göre, fikir olarak 1330/1914'te yazmaya karar verdiği[483] *Şeyhu'l-Ekber'i Niçin Severim* isimli eseridir. Aynî'nin eseri kaleme alış gayesi[484], Renan'ın "İslâmiyet mani-i terakkidir" iddiasının aksine, İslâm'ın zuhurunu takip eden asırlarda önce Kur'an'ı ve hadisleri sonra "ulûm-ı akliye ve tabiiyenin" tahkiki için pek çok eser telif edildiği, bir "hareket-i fikriye" başladığı, İbn Arabî'nin eserlerinin de bunlar arasında olduğunu ispatlamaktır.[485] Ayrıca Aynî'ye göre İbn Arabî, düşünce tarihindeki pek çok isimden daha yüksek fikirler serdetmiş, hatta fikirleri Batılı düşünürlere tesir etmiş ve fakat bizdeki akıl-nakil çatışması içinde medreseliler tarafından zaman zaman tenkit ve tekfir edilmiştir. Bu durum tefekkür ve irfan dünyamızın zafiyetine sebep olmuştur.[486] Aynî'nin bu ve benzeri saiklere cevap kabilinden kaleme aldığı *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim* isimli eserinden biz burada konumuzla alâkalı görüşlerine yer vereceğiz.

İbn Arabi ile Batı felsefesi arasındaki benzerliklere ve çok zaman da onun da ötesine geçen bir fikriyât ortaya koyduğunu ileri süren Aynî, İbn Arabî'nin *Füsus*'unda, "hikmet-i ilâhiyeyi, kelime-i Ademiyeye tahsis" ettiğini, çünkü son yaratılan varlığın insan olduğunu ifade eder. Jeolojinin verilerine göre başlangıçta dünyada hayat yoktur diyen Aynî, hayat eserleri görülmeye başladığında da önce basit bazı hayvanların ortaya çıktığını anlatır:

> *"Bir tarih-i tabii müzesine girince silsile-i mahlûkatta basitten mürekkebe, nâkıstan mükemmele doğru olan seyr-i terakki pek bariz bir surette görülür. Bunun medid edvar-ı tekâmül içinde nihayet zamanı gelince ve muhit, şerait-i lâzıme ve müsaadeyi kesbedince insan zâhir olmuş. Fakat o ana kadar cemadât, nebatât ve hayvanât umumen tabiatın zebun ve mağlubu oldukları halde, onlardan pek bariz bir derecede*

[483] Mehmed Ali Aynî, **Mehmed Ali Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?** İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339/1341, s. 5.

[484] Mehmet Ali Aynî, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim**, İsmail Kara (Hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s. 17-19'de Kara, Aynî'nin bu eseri yazış gayesi için şu değerlendirmede bulunmaktadır: *"Aynî'nin meşrebinden, ilgilerinden, risalenin başlığından İbn Arabî'yi, tasavvufu ve vahdet-i vücudu savunacağı büyük bir ihtimal olarak hemen tahmin edilebilir. (Metindeki bir ifadesine göre 'Hazreti Şeyh'i, İslâm'ın en büyük mütefekkirlerini öğrenmek arzusunda bulunan gençlerimize' anlatmak arzusundadır. s. 27) Fakat nasıl, hangi dille, ne türden bir haletiruhiye içinde, hangi istikamette anlatacaktır? (...) Daha işin başında onun tasavvufu ve vahdet-i vücudu, şahsiyet olarak İbn Arabî'yi aslında işin tabiatı icabı onların pek de yakın olmadıkları modern düşünceye, modern dile, modern dönem filozof ve bilim adamlarına, hatta Nostradamus gibi şöhretli medyûmlara yaklaştırmak istikametinde ciddi bir çaba göstereceğini söylemeliyiz (...) İbn Arabî'nin karşılaştırıldığı ve üstün tutulduğu zavat batıdaki büüyük din âlimleri, teologlar, hukuçular, mistikler-bilgeler, sanatkârlar filologlar... değil dinle mesafeli modern filozoflar ve ilerleyen sayfalarda modern bilimin kurucu kişileridir."*

[485] Aynî, s.7.

[486] Aynî, s. 13-19.

mümtaz olan bu yeni mahlûk derhal tabiata tasarrufa başlamış. Toprağı işlemeye, hayvanları zabt u teshîre, suları, rüzgârları, ateşi ve daha nice kuvâ-yı tabiatı kendi emir altında istihdama, muhtelif eşyayı mezc u terkib ile yeni yeni cisimler ibda'ına muvaffakiyet göstermiştir. (...) İnsan, bütün bu muvaffakiyetlerini, mâlik olduğu fikrete medyundur. Velhâsıl insanın tabiata tasarruf ve tahakkümünü temin eden fikret, Zât-ı ehadiyette bi'l-icmal meknûn olan sıfatın fıtrat-ı insaniyede mecmûan hüveydâ olduğunu da gösteriyor."[487]

Burada bir hususa daha dikkat çekelim: Yukarıdaki satırlar Aynî'nin, İbn Arabî'yi niçin sevdiğine dair bize başka bir fikir daha vermektedir. İnsan yeryüzünde zuhur eder etmez, fıtraten ve Allah'ın sıfatlarının kendisinde mücmelen bulunması sebebiyle, medeniyet kurucu hasletleriyle, tabiatı teshire altına alabilmiştir.

Ayrıca Aynî, İbn Arabi'nin Adem'den önce yaşayan yüz binlerce adem olduğunu söylediğini nakleder. Bu, insanın mazinin derinliklerinde dahi bir dine inandığına delildir. [488]Aynî'nin İbn Arabî'den nakline göre, Şeyh bir gün mânâda, tavaf esnasında yabancı kıyafetli bir adama tesadüf eder ve ona kim olduğunu sorar, o da kırk bin sene evvel vefat eden atası olduğunu söyler. Bunun üzerine İbn Arabî, "Kitaplar ebu'l-beşer Adem'in altı bin sene evvel halk olduğunu haber veriyorlar" deyince o yabancı da "Sen hangi Adem'den bahsediyorsun? Belki ebu'l-beşer olan Adem'den evvel daha yüz bin Adem geçmiştir." Aynî bu muhaverenin, yeni bilimlerin ulaştığı verilerle örtüştüğünü, insanın altı bin yıllık değil, böylece belki yüz bin sene öncesinde dahi insanın var olduğunu kabul etmek gerektiğini zikreder. Burada Haeckel'in insanın maymundan türediği iddiasını reddetmeyi gerektirecek pek çok ilmî, fikrî delil olduğunu, en mühimi insanın en eski zamanlarda dahi bir dine tabi olacak kudrette varlığının ispatlandığına dikkat çeker.[489]

2.2. Medeniyetin Kıstası Olarak Terakkiyât

Bu bölümün birinci kısmında insanlığın fikrî, içtimaî hatta ahlâkî bakımdan vahşi bir halden tedrîcen, tecrübe ve bilgi birikimini nesilden nesile naklederek mükemmelleşip, terakki etmesi nihayetinde medeniyetin ortaya çıktığı

[487] Aynî, s. 47.
[488] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, s. 156.
[489] Aynî, s. 52-53.

fikriyle, medeniyetin kaynağının vahiy olduğu, bu nedenle insanın vahşiyetinin bu vahiyden uzaklaştığı döneme tekâbül ettiği inacını dile getiren, bu meseleleri tartışan Meşrutiyet devri münevverlerine yer verdik. Bunu yaparken de meseleleri sosyoloji ilmi bağlamında ele alan münevverler ile, esasında İslâm dünyasının Avrupa karşısındaki durumunu tahlili diyebileceğimiz, yani daha çok pratiğe dair görüşler serdeden metinlere müracaat ettik. Bu tartışmaların müşterek ana fikri insanlığın vahşetten medeniyete doğru terakki ettiğidir. Dolayısıyla birinci kısım "Vahşiyet nedir?" sorusu etrafında şekillendi denilebilir.

Bu kısımda ise, vahşiyetin zıttı olarak medeniyetin ne olduğu, insanlığın rasyonalite eşliğinde terakki ettiği bu medeniyetin husûsiyetlerini ele alacağız. Yani bir toplum hangi kıstaslara göre medenîdir, medeniyetin Avrupa ile irtibatları nelerdir gibi soruları cevaplamaya çalışacağız. Bunu yaparken de yukarıda olduğu gibi, hem meseleyi teknik, ilmî bakımdan tartışan metin ve müelliflerine, hem de şark-garb ayrımı bağlamında İslâm dünyasının halini tahlil ve tenkit eden, daha çok pratiği gözettiğini söyleyebileceğimiz metinlerin, sadece mevzuyla alâkalı kısımlarına müracaat edeceğiz. Bu tercihin, meseleleri daha geniş açıdan görebilme imkânı vereceğini düşünüyoruz. Bu bağlamda İslâm medeniyeti ile Batı medeniyeti mukayeselerini, İslâm medeniyetinin terakki ettiği hususların neler olduğu gibi meseleleri üçüncü bölümde ele alacağımızı da ifade edelim.

Şemseddin Sami *Kamus-ı Türkî*'sinde medeniyet için, "*ulûm ve fünûn ve sanayi semerâtından bihakkın istifade ile hüsn-i halde ve refah ve asayişte yaşayış, hadariyet [köy ve kasabada sakin ve mukim olarak yaşayanların usûl-i maişetine mensup ve müteallik, bedevî aksi, medenî; sefer ve harbin gayri olan, sulh ve asayişe mensup], terakki*"[490] mânası vermiştir. Buna göre medeniyet, ulûm-fünûn-sanayi üçlüsünden tam mânasıyla istifade, refah ve asayiş içinde, bâdiyede değil, köy ve kasaba gibi yerlerde yaşama tarzının yekûnudur. Şemseddin Sami'nin tarifini biraz daha genişletirsek, daha önce de temas ettiğimiz üzere, medeniyet tâbiri, cemiyet halinde yaşayan insanın bu birliktelik içinde, zamanla kesbettiği, inkişâf ettirdiği fikriyât, hissiyât ve maddîyâtın tamamını ifade için kullanılmaktadır. Cemiyetlerin zihnî, ahlâkî, içtimaî ve tabii sınaî olarak

[490] Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî,* c. II, s. 1315.

tekâmülü, bunların tedâriki esnasında, daha doğrusu ferdlerin birbirleriyle münasebetlerini düzenlemek, kanunlar koyup, teşkilâtlar geliştirmek, bunların her birerinin bilgi ve tecrübenin ziyadesiyle terakkisi, medeniyeti meydana getirmektedir. Cumhuriyet devrinin mühim felsefe kamusunda Mustafa Namık Çankı'nın şu tarifine de, meseleyi ele almamız icap eden noktaları vâzıh bir surette ortaya koyduğu için, burada yer vereceğiz:

> *"Medenî milletlerde siyasî, idarî müesseseler, umûmi bir servet, edebî, ilmî bir irfan, bir sanat, tabiata karşı cemiyet tarafından kazanılmış bir istiklâl, fertlerde de birbirlerine karşı hareketlerde, fikirlerde kezâlik bir istiklal, devamlı bir inkişâf; iktisadî, zihnî, ahlâkî bir nizam, buna göre ileriye doğru bir yürüyüş vardır. Terakki mefhumu medeniyetten ayrılamaz. Medenî insanların gözleri istikbâle çevrilmiştir. Bedevîninki maziye dönmüş, hal içinde duraklayıp kalmıştır."*[491]

Bu tarifte de görüldüğü üzere, medeniyet, bir takım aşamalar neticesinde hayatın hemen hemen her sahasında bir cemiyetin eskisinden daha iyi, daha mükemmel bir seviyeye ilerlemesi, bunu gösterememiş cemiyetlere göre üstün bir mevki kazanması halini ifade etmektedir. Medeniyet, geleceğe yönelik mutlak bir iyimserlik ifade eden ilerleme, insanlığın izleyeceği müşterek-tek yol ve dünyaya medeniyet hususunda örneklik teşkil edip yayacak merkezin Avrupa olduğu şeklinde özetlenebilir.

Medeniyet kavramının doğduğu zaman ve mekân olan Fransız aydınlanmasının anladığı ilerleme ve medeniyet fikri, bilginin birikimsel bir biçimde asırlar boyunca gelişmesi, bunun neticesinde de insan aklının çevresinden daha fazla istifade ederek zenginliklere ulaşması inancı üzerine inşa edilmiştir. Aydınlanma felsefesinin iki temel varsayımından bahsedilir. Bunlardan biri cemiyet hayatının akıl edilebilir mahiyette olması, diğeri de akledilebilir bu dünyanın denetlenebileceğidir. [492] Dolayısıyla toplumun ve insanın mükemmelleşmesi olarak özetleyebileceğimiz medeniyet, mükemmelleşemeyenler

---

[491] Mustafa Namık Çankı, "Civilisation", **Büyük Felsefe Lûgatı**, C. 1, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954, s. 376. 375-377 ss.

[492] Medeniyet kavramını ilk kez teorize eden Aydınlanma devri düşünürlerinden Guizot, terakki etmiş toplumlar için iki kıstastan bahseder. Biri toplum içindeki ilişkilerin en iyi biçimde teşkilâtlanmış olması böylece topluma güç ve mutluluk verecek faydalı araçların istihsalidir. Diğeri de insanın mükemmelleşmesi, fikir ve his kabiliyetlerinin mükemmelleşmiş olmasıdır. Bkz. Callinicos, s. 103.

de vahşi ya da ibtidâîdir. Avrupa toplumu ve onu meydana getiren insan unsuru terakki ettiği, mükemmelleştiği için en medenî toplumdur.

Toplumun teşkilâtlanması, iş bölümü, iş yapma, yerleşik hayat, şehir hayatı, hukukun muhkemliği ile bilim, teknoloji ve sanayi medeniliğin ve medeniyetin ölçütü olarak görülmüştür. İnsanlığın tarih boyunca ortaya koyduğu bilgi birikimi onu vahşi bir hayattan medenî bir hayata ilerletmiştir.[493]

Dolayısıyla medeniyet denildiğinde temelde iki kıstastan söz edilir: Bunlardan biri toplumların gelişmesi, ki bu gelişmenin tüm dünya toplumları için her zamanda genel geçer bir husus olduğu iddiasını içinde barındırır, diğeri de insanın entellektüel olarak gelişimi hatta mükemmelleşmesidir. [494] Birincisi, hukuk ve cemiyet nizamında aklın hâkim olmasını gerektirmektedir. İkincisi, bilim ve teknolojinin de fizik alemi kontrol altında tutabilmek için bunların mekanik tekniklerinin kullanılması, sanayi ve tarımda aklın kontrolünde gelişmelerin yaşanmasıdır. Böylece toplum düzeninin ve bizzat insanın kendisinin mükemmelleşerek ilerlemesi medeniyeti teşkil etmiştir. Batı dünyası medeniyet kelimesiyle sahibi olmakla gurur duyduğu teknik, tekniğin belirli bir kullanım şekli, bilimsel bilgi veya dünya görüşü, son iki asır içinde ortaya çıkardığı kurumlar, değerler ve bunlara benzer daha birçok şeyi ifade etmektedir[495]

Biz de önce cemiyet hayatında nizamın terakkisi ile medeniyet arasındaki irtibatı anlatacağız. Daha sonra medeniyetin ikinci önemli esası olan bilimlerin gelişmesiyle teknik-teknolojik-sanayide terakkiyi ele alacağız.

2.2.1. İçtimaî Hayatın Nizamında Terakki

Meşrutiyet devri öncesi literatürde medeniyet kavramıyla alâkalı diyebileceğimiz husûsen öne çıkan iki husus vardır. Biri "müctemian yaşamak" diğeri de "asayişte kemal".[496] Bunların yukarıda kısaca özetlediğimiz modern

[493] Nisbet, 1998, s.42-43.

[494] Febvre, s. 49. Raymond Bloch da, "İnsanın ve toplumun durumunda sürekli bir ilerlemeye dayanan iyimser ve ilâhiyatdışı fikir" diye tarif eder. bkz. Wallerstein, s. 286.

[495] Görgün, "Medeniyet", s.289.

[496] Medeniyeti cemiyet halinde yaşama ve kemal vurgusu içinde yapan bir tarifte, "Medeniyet, barbarlık mukâbilinde bir muntazam hayat-ı içtimaîye ile yaşamak için ittihaz edilen usûl-i terbiye ve idâre-i esâsiyedir ki efrâda nispetle adâb-ı muâşeret demek olup adâb-ı muâşeretten gâfil ya mahrum olan kimseye de medeniyetsiz denir. Cemiyet-i beşeriyeye nispetle medeniyet ebnâ-yı beşerin bâtınen ve zâhiren ezher-i cihet tekâmül-i hakîkî ile tekemmül eylemesini iltizâmen evvel emirde hem cinsin hukukuna tecavüzü intâc

Batı düşüncesindeki medeniyetin kıstaslarından birincisine, yani cemiyet hayatının münasebetler, kanunlar ve nizam bakımından mükemmelleşerek terakki etmesine tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla "müctemian yaşamak" ve "asayişte kemal" bir biçimde modern medeniyet yorumlarıyla örtüştüğünden, yani fikrî tetâbuk sebebiyle Meşrutiyet devri aydınlarının yorumlarına kolaylıkla dahil olmuştur, denilebilir. Meşrutiyet devriyle birlikte "müctemian yaşama" ve "asayişte kemal" anlamlarının ziyadeleştiği, farklılaştığı, pergelin açısının modern medeniyet tasavvuru lehinde genişlediğini bu kısımda misallerle ortaya koyacağız.

Tanzimat devrinde "müctemian yaşamak" [497] fikrinin, insanın yaratılışı itibarıyla toplum halinde yaşamaya yatkın, [498] bunun da beraberinde topluluk içinde, toplulukla hareket edebilme kabiliyetlerini tedârik etmeyi, nizam geliştirmeyi getirdiği gibi hususları muhtevî olduğunu söylenebilir. Tâbir, aynı zamanda klasik İslâm düşüncesinde mevcut, insanın "medeniyyun bi't-tab" [499] fikriyle irtibatlıdır ve İslâm düşünce tarihinde modern mânadaki sivilizasyondan çok daha önce kullanılmaktadır. Buna göre insan yaratılışı gereği, cemiyet halinde yaşamaya ve bu hayatı devamlı surette en güzele doğru taşımaya meyillidir. Aslında bu açıklama, insanın politik bir varlık olarak kabul edilmesiyle alâkalıdır ve klasik İslâm düşüncesinde önce Aristo'nun, daha sonra İbn Haldun'un tesiriyle

---

eden her gûnâ adât, etvar ve muamelat-ı hodbînânenin def ve izalesi demektir. Medeniyet bu mânâda hâl-i bedeviyette bulunan milletlerin mertebe-i âliye-i medeniyete isal edilmeleri ve sanayi ve bedayi ve maarif-perverlik amâlini beslemeye nâil olmaları için geçecekleri bir mertebedir." denilmektedir. bkz. Erzurumlu Emirzâde Mehmet Şükrü, s. 58. Yazarın medeniyet hayranlığı o boyuttaki, vatan evlatları refah ve saâdet içinde yaşasın da, varsın düvel-i muazzamanın kontrolü olsun, diyor. Zaten ona göre Avrupa devletlerinin kontrolü altında hürriyet ilân edilseydi bu kadar karışıklık çıkmazmış; üstelik Avrupa'nın bizi sömürmek gibi bir planı olsaymış memlektin içine düştüğü halden istifade edip asırlar öncesinden taksim planlarını fırsattan istifade uygularlarmış. Bkz. a.g.e., s. 73-75.

[497] Msl. bkz. [Ahmed Midhat], "Medeniyet Ne Eski, Ne Garib, Ne Meçhul Bir Şeydir", **Kırkanbar**, S. 4, 1290/1874, s. 99 Aktaran: Güler, s.117.

[498] Msl. Adliye müfettişi Ahmed Nazif aslında devrinin hissiyatına tercüman olarak, insanlığın ibtidâî bir devreden zamanla tekâmül ederek, "hayât-ı tabiiden bir hayât-ı sınâ'iye" intikal ettiğini uzun uzun anlatır. Ona göre dünyanın ilk zamanlardaki sade hayatıyla bugünün "tekemmülât-ı ahîresi" arasındaki büyük fark, insanın fıtratı yani "harika-nümâ-yı kudret" olmasına mebnîdir: "(…) âlem-i tabiat fevkinde bir âlem araştırır. Ruhunda bir izzet u 'alâ mefhumu olduğundan daima terakki etmek, daima esbâb-ı saâdetini taharrî eylemek, daima vâsıl-ı kemal olmak ister. Sadegî-i maişet-i evvelîn ile asr-ı hâzırın tekemmülât-ı ahîresi arasında kat' olunan mesafe-i terakkiyâtı tasavvur insanın ne mahiyette bir harika-nümâ-kudret olduğunu ispat eder." Ahmed Nazif, **Hakikat-ı Müşrika**, s. 3, 40.

[499] Klasik İslâm felsefesi bağlamında medeniyyu'n-bi't-tab', temeddün kelimeleri ve medeniyetin mahiyeti hakkında genel bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Medeniyet", **TDVİA**, C. 28, s. 296-297; İlhan Kutluer, "İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-tab' ve 'temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi", **Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumu**, Sakarya Üniversitesi, Osmanlı Araştırmaları Merkezi, Sakarya Üniversitesi Kongre Merkezi, 18-19 Ekim 2017, s. 265-300. Ayrıca bkz. İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak, Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**, s 242-243.

şekillenmiştir. [500] Böylece fıtraten "temeddün ve tekemmüle" meyilli insanın, müctemian yaşamak ve asayişte kemal arayışının neticesinde terakki ederek medeniyeti teşkil etmiştir.

Namık Kemal'e göre "müctemian yaşamak" anlamı gelenekte mevcut olmakla birlikte, *"Fenn-i siyaset nazarında ise medeniyet içtima değil asayişte kemal mânasını ifade ettiği"*, dolayısıyla esas itibarıyla medeniyet, toplum hayatında düzenin kemali, mükemmelleşmesidir.[501] Burada yeri gelmişken literatürde, cemiyet hayatında "asayişte kemal" [502] ile "saâdet"in[503] birbirlerine yakın çağrışımları tazammun ettiğini ifade etmek gerekir.

Hilmi Ziya Ülken, II. Meşrutiyet'in başlarında kurulan *Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası'*nı Türkiye'deki ilk felsefî denilebilecek bir hareketin öncüsü olarak değerlendirir. Ona göre bu mecmua bir ihtiyacın neticesidir. Tanzimat devrinin terakki ve medeniyeti temin etmek üzere toplumsal hayatı değiştirmeye yönelik siyasetleri meseleleri çözemediğine göre, artık yapılacak şey toplumun kılcal damarlarına inmek, anlamak, zamanın ve toplumun şartlarına göre fikir ve siyaset üretmek gereğidir diyen Ülken, mecmuaya böyle bir misyon yüklemiş görünmektedir.[504] Biz de öncelikle, terakki ve medeniyet meselesini sosyoloji ilmi

---

[500] İbn Haldun'un ilk kez kullandığı bu tâbirle alâkalı Manastırlı İsmail Hakkı'dan da delil getirerek meseleyi peygamberliğin, devletin-nizamın temellendirilmesi bağlamında ele alındığına dair geniş izah için bkz. Ruhi Güler, "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi", (**Basılmamış Doktora Tezi,** MÜSBE Kamu Yönetimi Anabilimdalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı), İstanbul, 2006, s. 94-97.

[501] Güler, s.118-119'de Namık Kemal ve Ahmed Mithat Efendi üzerinden medeniyetin iki anlamına dikkat çekiliyor. Kara, **Avrupalı Kalarak Müslüman Olmak**, s. 242'de medeniyet kelimesine verilen bu iki mânâyı değerlendiriyor.

[502] Meşrutiyet devri öncesi literatürde medeniyetin iyi bir tarifi olduğu için burada bahsedeceğimiz *Hakikât-ı Müşrika* isimli eserde Ahmed Nazif, insanlığın terakki basamaklarında tarih öncesi devirlerden başlayarak fikirlerin, kanunların, maişetin, itikatların terakki ettiğini, bu süreçte önce ailelerin ortaya çıktığını, sonra lisanların teşekkül ettiğini, lisanı müteakiben yazının keşfedildiğini, bundan sonra da dinin bir müessese olarak teşekkül ettiğini, böylece *"edvâr-ı ibtidâiyesinden hal-i hâzır-ı tekâmülüne kadar beşeriyetin kat ettiği derecât-ı kemale ki medeniyet tâbir olunur"*demektedir. Ahmet Nazif, **Hakikât-ı Müşrika**, s. 73.

[503] Medeniyetle "saâdet"in pek çok kez birlikte anıldığını, anlamlandırıldığını söylemek icap ediyor. Msl. bkz. Hulusi, **Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şeb-Çerağ-ı Râh-ı Medeniyet**, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329'da basılan eserin daha kapağında Darulfünûn'da ilm-i hayvanat hocası olan müellif, medeniyet için şöyle bir tarif yapmıştır: "Medeniyet, hayat-ı insanînin lâzım-ı gayr-ı mufârıkı olup cevher-i aklı ilmen tenvîr ederek refah u saâdet ile yaşamak ve esbâb ve şerâitini bulmaktır. Refah u saâdet ise mâide-i tabi'iyye-i arzdan şerâit-i fenniyesiyle istifade ve tenâ'um edebilmek neticesidir." ayrıca bkz. Mehmed Fehmi, **Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye**, İstanbul: Cihan Kütüphane-i Matabaası, 1913, s. 9.

[504] Ülken, s. 159-160. Meşrutiyet'in ilânından bir gün sonra, 11 Temmuz 1324'te Tevfik Fikret'e ithaf ettiği eserinde Hüseyin Kadri şunları söylüyor: "Tabiatta bir çok umûmî kanunların vücudunu istidlâl ediyoruz. Söylediğim -kanun-ı tedrîciyet- nebatattan insanlara kadar uzviyâtın kâffesinde icrâ-yı hükmeden kanunların biridir. Bir şey mutlak ademden vücuda gelmediği gibi her terakki ve tekâmül de tedrîcen hâsıl olur. Hâl-i vahşet ve bedâvette puyân olan bir cemiyet evsaf ve esbâb-ı tekâmülü yavaş yavaş kazandıktan, cehl u taassub, zulm u i'tisâf devirlerini birer birer atladıktan sonra medeniyet az çok tekâmül etmiş olan akvâm-ı fâzıla ve medeniyede bile daha pek çok zamana muhtaç olduğunu itiraf etmemek kabil değildir. O saâdeti temin eden şey sunûf-ı nassın ihtiyacât ve âmâ-i zamana muvâfık bir surette terbiye görmesidir.

çerçevesinde, esas itibarıyla pozitivizmin tesirinde olan bu derginin üç yazarının, Ahmed Şuayb, Bedii Nuri ve Rıza Tevfik'in görüşlerine müracaat edeceğiz.

Ahmet Şuayp, daha önce de kısmen işaret ettiğimiz üzere milletlerin tekâmülünü, yani içtimaî terakkiyi tedrîcî bir biçimde cereyan eden değişme olarak anlar; bu değişimleri şartların ve toplumun kendine has özelliklerinin tesirlerine bağlar. Bazı milletler devamlı surette terakki ederken bazıları, medeniyet basamaklarını hiç çıkamamaktadır. Toplumları terakkiye sevkeden şartlar, organizmaların tabi oldukları şartlara benzer. Bu bağlamda, ırk, verâset, muhit, hayat mücadelesi, dinî inançlar ve teknik gelişmelerin milletlerin terakkisinde tesir ettiğini savunur. Husûsen, ırkların taşıdıkları hasletlerin terakkide en büyük âmil olduğunu dile getirir. Bir milletin ruhu, yani ırkı meydana getiren fertlerin hissiyâtı, fikirleri devamlı surette zamanla değişir, şekilden şekle girer. Âli bir millet adi bir derekeye düşebileceği gibi, düşük bir millet de zaman içinde yükselebilir. Bu nedenle alçak ya da yüksek ırk yoktur, insanların kabiliyetleri müsâvîdir. Buna zencileri örnek veren Ahmet Şuayp asırlarca zulme uğrayan bu insanlar şimdi bir kaç senenlik hürriyetle dahi terakkiye başlamışlardır, demektedir. Buna mukâbil İngilizler terakkileriyle tüm dünyayı teshirleri altında bırakmışken, "güç kuvvetlinindir" siyasetini benimsediği, yani dünyanın maddî manevî servetini sömürmeyi kendi hakkı görmeye başladığı andan itibaren mevkiden düşmüştür.[505]

Ona göre içtimaî terakki için gerekli hususlardan biri de geleneklerdir:

> *"(...) bir kavim, mazinin vücuda getirdiği bir taazzuvdur ki batî ve tedrîcî terâküm-i irsî ile değişebilir. İnsanları ve bilhassa halkı sevk ve idare eden an'anattır. Bunun böyle olmasına teessüf etmemelidir. An'anatsız ne ruh-ı millî ne de medeniyet olur. An'anatsız medeniyet olmadığı gibi şebek-i an'anat peyderpey, icap ettikçe yırtılmadığı surette terakki yoktur. An'anatın en ziyade muhafızı cemaattir. Cemaat muhafazakârdır."*[506]

Vaktin ilcaat ve mukteziyâtına göre terbiye edilmeyen akvâm hâl-i ibtidâîde kalırlar ve zulm u i'tisâf altında ezilip giderler." Hüseyin Kâzım, **Hak ve Hakikat**, İstanbul, 1288 (1909), s. 65. Ayrıca kitap hakkında bazı değerlendirmeler ve anekdotlar için bkz. Hüseyin Kâzım Kadri, **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım**, İsmail Kara (Hzl.), İstanbul: Dergâh Yay., 2018, s. 49-50.

[505] Ahmet Şuayp, "Avâmil-i İçtimaiye: Irk Nazariyesi- I", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1 Mayıs 1325, c. II, S. 5, s. 51-55.

[506] Ahmet Şuayp, "Avâmil-i İçtimaiye: Irk Nazariyesi- I", s. 75.

İçtimaî terakki için muhitin de çok önemli olduğunu söyleyen Ahmet Şuayp, buna mukâbil Montesquieu'nun iklim şartlarına göre milletlerin ahlâklarının da farklılaştığı şeklindeki fikrini, bu türden genellemelerin doğru netice vermeyeceği gerekçesiyle reddeder. İnsanlığın ibtidâî zamanlarında muhit çok tesirli olmakla birlikte artık o kadar etkili değildir. Çünkü asırlar içinde ırkların özellikleri o kadar yerleşmiştir ki hemen bu maddî muhitin tesiriyle değişecek gibi değildir. [507] Ancak yine de iklim şartlarının zorluğu, bitki örtüsünün elverişsizliği elbette orda yaşayanları göçe sevkedecektir, tıpkı steplerde yaşayanlar gibi. Zira "İsteplerden çıkmadıkça medeniyete irtika edemezler". [508] İklim şartları müsait olan milletler ise ziraat ve sınaatı geliştirir, bunlar ordaki halkın maişeti için imkân olur. Böylece toplumda işbölümü, ihtisaslaşma doğar. Mahsul aldıkça onlarla alâkalı işler ortaya çıkar. Yeni iş yerleri açmak, fabrikalar kurmak icap eder. Tüm bunlar sabit bir ikamet ve onun etrafında yeni mülkiyet ihtiyaçları ortaya çıkarır. Merkezî bir idareyi, bir tür hükümet ihtiyacını doğurur. Ziraat ve sınaatın gelişmesi ticaretin terakkisine sebep olur. Tüm bu tesirler, asırlar içinde şekillenen zamanla içinden çıktığı toplumla karşılıklı alışveriş neticesinde birbirine rengini vererek verâset yoluyla da sonraki nesillere aktarılmak suretiyle o toplumlarda iyice yerleşip bir karakter hüviyetine bürünür. [509]

Ahmet Şuayp, terakkinin amillerinden birinin de servet, para olduğuna dikkat çeker. Önce paraya düşkünlüğü tenkit eder, fakirliğin asaletine vurgu yapar, Hz. Musa zamanında Yahudilerin altın buzağıyı tanrı edinmeleri gibi, tarihin tekâmülüyle şimdi de insanların parayı kendilerine tanrı edindiklerini anlatır. Ancak servetin izdiyadı ve bunun cemiyet hayatını şekillendirmesinin tabii bir seyir olduğunu söyler. Burada dikkat edilecek husus servete tapmamak, onun toplumda müsâvatsızlığa sebebiyet vermesine mani olmaktır, "Para meselesi de mesele-i içtimaîye gibi bir mesele-i ahlâkiyeye müncerdir" der. Zira servet edinmeyi tamamen red etmek, fakirliği teşvik etmek medeniyetin terakkisine mani olacaktır. Bu içtimaî dengey sağlamayı devletten, kanunlardan bekleyemeyiz, bunun yukardan müdahaleyle şekillenecek bir değişim olmadığını ifade eden

[507] Ahmed Şuayb, "Avâmil-i İçtimaiye-2: Tesirat-ı Muhitiye", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1 Haziran 1325, c. II, S. 6, s. 145-147.
[508] Ahmed Şuayb, "Tesirat-ı Muhitiye", s. 149.
[509] Ahmed Şuayb, "Tesirat-ı Muhitiye", s. 157-159.

Ahmet Şuayp, ahlâkın ıslahıyla diğer tüm içtimaî hastalıklardan kurtulunabileceği gibi, servet karşısında da doğru yerde durulduğunda, servetperestlik değil, servet ilim ve sanatın terakkisine sevkedildiğinde, içtimaî teâlînin gerçekleşeceğine dikkat çeker.[510]

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında sosyoloji bahislerine yoğunlaşan Bedii Nuri medeniyet hadisesini, insanın mükemmelleşmesi olarak yorumlar. Onun nispeten erken tarihli makaleleri içtimaî terakkiyle medeniyet arasındaki sosyolojik irtibatlara yoğunlaşmıştır. Ona göre tabiat kanunlarının zarureti gibi toplumlar için de bu terakkiyi gerçekleştirmek zaruridir, "gaye-i kusva"dır. İnsanoğlu altı bin yıldır bu terakkiyi gerçekleştirebilmek üzere yürümüştür. Bu yürüyüş esnasında zuhur eden fikrî terakkiler aslında, içtimaî terakkinin vuku bulabilmesi için yönelinen sebeplerdir. Bedii Nuri bu noktada Comte'a müracaat ederek, onun da hakiki mânada gerçekleşen fikrî terakkinin, insanın ihtiraslarına ve irticâya gem vurmak suretiyle içtimaî terakkiyi sağlayacağını savunduğunu söyler. Böylece Aydınlanmacı medeniyet yorumuna yaklaşır ve içtimaî terakkiyi tarif ederken, *"insanın refah ve saâdet-i içtimaîyesinin umûmiyetle bir kademe daha yükselmesi"*[511] diyerek, mükemmelleşme, maddî konfor ve mutluluğa vurgu yapmakta, mutluluğu da dünyevî lezzet ve servet eşliğinde anlamaktadır, denilebilir.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Bedii Nuri Spencer'in organizmacı tekâmül nazariyesinin tesirinde bir terakki tasavvuru ortaya koymuştur. Bu bağlamda, organizmalar gibi toplumların da, terakkileri nispetinde toplumsal araçları ve görevleri tekâmül sürecinde daha açıklık kazanacak, toplumsal roller belirginleşeektir. Ona göre cemiyetleri idare eden, bu görevleri vuzuha kavuşturacak sadece akıl değildir. Bir cemiyet ne kadar müterakki, ne kadar mütekâmil olursa olsun sırf aklî faaliyetlerle değil farklı sebepler ve tabii ki çevre tesirleriyle de şekillenecektir. Kaya kavuğunda yaşayan vahşiler ya da ibtidâî kabileler, medenî müesseseler teşkil edemeyecekleri gibi, içtimaî hayat için en

[510] Ahmet Şuayb, "Avâmil-i İçtimaiye: Para-III", **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**,1 Temmuz 1325, c. II, S. 7, s. 319-321, 289-321ss.

[511] "Comte beşerin hayat-ı dimağiyesi kavanîn-i katiyeye tâbi' olduğu hakikat-i bedîhiyesini –öyle bir hakikat ki zamanaımızda şek ve şüpheden katiyen varestedir- vaz' ve tesis ediyor (…)". Bedii Nuri, "Hikmet-i İctimaiyye Tarih-i Hudus ve Neşeti- I", s. 86.

mühim vazife olan bugünün siyasî teşkilâtlanmasını da gerçekleştiremeyeceklerdir. Bu tür topluluklar öncelikle hayatta kalma, maişet gibi sorunlarını hallettikçe, tekâmül ede ede tefekkür etmeye, bu türden içtimaî siyasî teşkilâtların ihtiyacını duymaya ve nihayet bunları kurmaya başlayacaklardır.[512] Yani tıpkı tabiat kanunları gibi cemiyet hayatının da kanunları vardır, cemiyetleri idare eden bu kanunlar devamlı değişen şartlar gereği, teşkilât yapılarını da değiştirir. Sürekli bir değişim neticesinde "medeniyet" denilen "kitle-i terakki" meydana gelecektir. Tabiattaki değişimler gibi çevre, iklim[513] ve başka harîcî tesirlerle tedrîcen ve yavaş yavaş cemiyetler terakki etmektedirler.[514]

Bedii Nuri medenileşme sürecinde içtimaî terakkinin en göze görünür ve ispatı mümkün olan hususun iktisadi terakki olduğunu savunur. Ona göre serveti arttırmak yerine, mevcut ve fakat gizli hazineleri, serveti keşfedip çıkarmak, ferdin ve cemiyetin yararına kullanabilmek yolundaki değişimler terakkidir. Bu bağlamda, insanoğlu henüz "insan-ı ibtidâî devri"ndeyken önce klan, kabile ve aşiretler halinde yaşamış zamanla bugün müşahede ettiğimiz düzenli ve organize olmuş cemiyetleri teşekkül etmiştir. Bu süreçte maddî manevî tekâmül ve tahavvüle uğrayan bizzat insanın kendisidir. Bu nedenle Bedii Nuri'ye göre, cemiyetlerin terakkisi aynı zamanda tek tek fertlerin terakkisine bağlıdır. Geniş, sağlam bir iktisat ve fikir muhiti sağlandığı nispette tekâmül hızlı ve kolay olacaktır. Başlangıçta beşerin çoğunluğu âtıl ve acizdir. Tefekkür, toplum içinde bir kaç havasa mahsus gibidir. Hayatta kalabilmek için tabiatla devamlı surette mücadele etmek zorunda olan bu topluluklarda, bu nedenle tekâmül yavaş seyretmiştir. Beşeriyet tabiatla bu mücadelesinde tabiat kuvvetlerinden istifade imkânı bulup, tefekkür faaliyeti cemiyet içinde bütün fertlere yayıldığında cemiyetlerde adlî, fikrî ve iktisadî maddî terakkiler başlamıştır. Bu durum cemiyetin bütün fertleri arasında yayıldıkça terakki yolunda ilerleme daha da çoğalacak ve bu devam edecektir. Dolayısıyla o, insanın ve toplumun terakkisini

[512] Bedi Nuri, "Hayat-ı İçtimaiye-1/Cemiyet Ne Demektir?", s. 16-18.

[513] Meselâ Ahmet Şuayp bir milletin "tekâmül"ünün sebepleriyle "tarih"inin sebeplerinin aynı olduğunu ifade ederek, tarihle, tekâmülü aynı mânâda kullandığı makalesinde (istikbalin tekâmül-i tarihîsi tâbiri de ayrıca calib-i dikkattir. bkz. "Yirminci Asırda Tarih", s. 18), milletlerin tekâmülünü sadece iklime bağlamayı "tıflâne" bir yaklaşım görür. Buna göre tabiat elbette etkilidir tarihte, ama başka sebeplerle birlikte. bkz. Ahmet Şuayp, "Yirminci Asırda Tarih", s. 17. Ancak bir başka makalesinde de yine iklimin etkili olduğundan bahseder. Bkz. Ahmet Şuayp, "Devlet ve Cemiyet" s. 58.

[514] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-I", s. 1706.

tecrübenin çokluğuna bağlar. İnsanın fikirlerinin, ahlâkının yetkinleşmesi de, toplumların kabiliyet güçlerinin artması da tecrübelerinin çokluğuyla orantılıdır. Bu noktada Spencer'in tekâmül nazariyesine atıfta bulunarak tecrübesi az toplumların çocuklar gibi, ibtidâî olduğunu, heyecanlarıyla, içgüdeleriyle hareket ettiklerini hatta gereği gibi düşünemediklerini savunur. Buna göre fikriyât ve hissiyât çoğaldıkça insan ve toplum çocukluktan çıkar, içtimaî terakki gerçekleşir. Bedii Nuri, geçmiş zamanlarda insanın tabiatla daima mücadele halinde olduğunu, fikri gelişimi bir kaç duyusuna hasredildiği için tam mânasıyla toplumu teşkil eden bütün insanlar tam anlamıyla katkıda bulunamıyordu ve cemiyetlerin terakkisi seyrek ve yavaştı. Ne zamanki insanlık tabiatla mücadele edebilmek üzere yine tabiattan istifade etmenin yollarını buldu, fikrî kabiliyeti tüm duyulardan yararlanarak kullanılır hale geldi o vakit cemiyet iktisadi, adlî ve fikren eskiye nispetle daha çok ürün ortaya koyabildi, terakki ve tekâmülün yolları genişlemiştir. *"saha-i faaliyet-i terakki daha genişleyecek, beşeriyet-i müterakkiye daha vâsî bir şehraha doğru ilerleyecek ve gittikçe ilerleme ihtiyacını hissedecektir."*[515]

Henüz medenî olamamış toplumlarla insanın çocukluk devresi arasında benzerlik kuran Bedii Nuri, tarihin ilk asırlarında, insanlık henüz bu "sabâvet" devresindeyken, önce balıkçılıkla geçimini temin ettiğini bu esnada başka ihtiyaçları olduğunu dahi henüz farketmediğini ifade eder. Ziraatle uğraşmaya başladığında ihtiyaçları çeşitlenir, fazla mahsulün ticareti başlar, toplum buna göre organize olur. *"Beşeriyetin oldukça müterakki bir hale vusûlü asırlar mürûruna mütevakkıf idi"* diyen Bedii Nuri, ilk çağda ticaretin sadece Akdeniz dışında Hindistan mahsullerinin Fırat havzası aracılığıyla istifadeye sunulduğunu, zamanla Nil Nehri, İspanya, Baltık Denizi'nin mahsullerinden de istifadeye başlanıldığını anlatır. Ümid Burnu'nun keşfiyle Çin ve Hind'e gidişin kolaylaşması, nihayet Amerika'nın keşfiyle de iktisatın geliştiği, insanlığın ticaret sahasında çeşitliliğe ulaştığını, bunların da sömürgecilik ve rekabete sebebiyet verdiğini ifade eder. Ancak bunu menfi bir netice olarak görmemekte, aksine sömürgecilik ve rekabetin artmasıyla terakkinin gerçekleştiğini savunur. Buna mukâbil, Afrika, Avustralya

[515] Bedii Nuri, "Tefekkür ve Tetebbu: Beşeriyet ve Mesai-i Maddiye", *Şehbal*, S. 22, 1326, s. 428; Bedii Nuri, "Kabiliyet-i İçtimaiye Hakkında/Kabiliyet-i içtimaiye Hakkında Bir Fikr-i Umumi-1", s. 345-350.

ve Kutuplarda halen bu tür faaliyetlerin yapılmasının mümkün olmadığı yerlerin varlığına ve buralarda cemiyetin terakki edemediğini dikkat çeker. Bizde de hâlâ işlenmemiş topraklar, madenler ve limanların[516] oluşunu medeniyette terakki edememekle irtibatlandırır, içtimaî terakki ile iktisad arasında doğrudan bir bağ kurar. Hatta Bedii Nuri, zamanla sıcak paranın yerini bankaların almasını da terakkinin bir mahsulü olarak yorumlar. İlk ve orta çağlarda savaşlar yoluyla memleketlere tahakküm edilirken, şimdi güçlü bir iktisat bunu sağlamakta, sanayi bakımından güçlü olan taraf sanayi bakımından zayıf olana galip gelmektedir. Bankalar cemiyetleri teslim almıştır. Dolayısıyla bu sahalarda güçlü olmayan cemiyetler hayat mücadelesi kanunu gereğince savaşta yenik düşmektedir.[517]

Toplumlarda daima değişim ve dönüşüm yaşanır. Ancak bunun her zaman medeniyette terakki neticesi doğurmadığı açıktır. Bir toplumdaki değişimlerin medeniyette terakkiyi sağlaması için Bedi Nuri, üç şartın mevcudiyetini savunur:

> *"Bu medeniyetin tahavvülüne musait olacak mertebe-i kemale vasıl olması; bu tahavvüle ihtiyaç hâsıl olması; bu ihtiyacı ister o medeniyetin muhit-i tetâbuku olan cemiyet kendiliğinden hissetsin veya hariçten kendisine ihsas olunsun, ister ihtiyarî, ister mecburi kabul etsin; o cemiyeti sâik olan eşhas ve efrad tarafından veyahut kuvâ-yı hâricîiye tarafından icrâ-yı tesir edilsin".*

Bu üç şart bir araya gelmeden terakki meydana gelmez. Sadece ihtiyaç ya da kemal terakkiyi doğurmaz. Meselâ Arap toplumunun İslâm medeniyetini doğurmasının sebebi bu üç şartın vâki olmasıdır. Zira Arap toplumu, ilimleriyle, şiiriyle, lisanıyla ve ticarette geldiği seviyeyle temeddün için gerekli tüm âmillere sahiptir. Böylesi bir ağacın meyveleri sadece çöl sınırları içinde, kabileler arasında kalamazdı diyen Bedii Nuri, Hz. Peygamber'ın onları tevhid çatısı altında toplamasıyla bu medeniyet çevreye de kolaylıkla yayılmıştır. Osmanlı'da terakkinin idealde gerçekleşememesinin sebebi de budur: İhtiyaç kemale ulaşmadığı için terakkiyi doğuramamıştır. Dolayısıyla Bedii Nuri'ye göre, tüm bu

[516] Bedii Nuri, "Tefekkür ve Tetebbu: Beşeriyet ve Mesai-i Maddiye", s. 428.
[517] Bedii Nuri, "Tefekkür ve Tetebbu: Beşeriyet ve Mesai-i Maddiye", s. 429.

nedenlerle terakki çok yavaş gerçekleşir ve daimi ve tesirli bir inkılap siyasetiyle değil "avâmil-i temeddüniye", "terakki-i maârif", "teksîr-i turuk" vb. ile olur[518]

Tüm bunlarla beraber Bedii Nuri, medeniyet için şöyle bir tarif yapar:

> *"Medeniyet, beşeriyetin ihtiyacât-ı ferdiye ve içtimaîyesini daha muntazam ve daha mükemmel bir surette tedârikini temin eden mesai ve tesisât-ı içtimaîyenin heyet-i mecmuasıdır. İhtiyacât-ı beşeriye, esası itibarıyla her dem kabil-i tahavvül ve tebeddül olduğu gibi medeniyet dahi bunların muhassılası neticesi olarak, tahavvül eder. Eğer bu tahavvül, ihtiyacât-ı mahsusa-i beşeriyenin tatminine kifâyet edemeyecek derecede olursa, yani herhangi bir zamandaki medeniyet-i mevcûde o zaman zarfindaki emel ve ihtiyacı teskin eylemeyecek mertebede ise terakki umûmi olmaz."*[519]

Bu tarife göre medeniyeti sadece birlikte yaşamak mânâsında kullanmadığı çok açıktır. Ferdin ve cemiyetin ihtiyaçlarını en düzgün, en mükemmel bir biçimde tedârikini sağlayacak çalışmaların ve kurumların yekûnuna medeniyet demektedir. Dolayısıyla medeniyet onun için mükemmelleşmek demektir. Bu çalışmalar ve kurumlar fertlerin ihtiyaçlarıyla birlikte zamanla değişecektir, bu da medeniyetin gittikçe terakkisine sebep olacaktır. Değişimler zamanın ihtiyaçlarını gidermeye kâfi değilse, terakki de umûmi olmayacaktır.

Bu nedenle de Bedii Nuri'ye göre, hukuka ve ahlâka taalluk eden vazifeler, cemiyetin bütün ihtiyaçları, bütün iyileştirmeler meydana geldikten sonra ortaya çıkar, ancak o zaman tekâmül edecektir. Böylece, eşya da, insanlar da ve tabi bunların biribirleriyle ve diğeriyle münasebetleri de gittikçe mükemmelleşecektir. Bunu temin edecek elbette yine toplumu meydana getiren fertlerdir. Fertler terakkiyi ortaya çıkaracak kabiliyette oldukları takdirde toplum terakki edecektir. Fertleri o yetkinliğe taşıyacak da toplumdur. -Toplumlar ise başlangıçta ibtidâi hisleriyle, nefislerinin tahrikiyle hareket etmekteyken, takip eden çağlar boyunca ahlâkı, faaliyet alanları, tavır alışları da terakki göstermiştir. Buna göre "*kabiliyet-i içtimaîyeyi ancak iyice ilerlemiş bir devr-i tekâmüli-i beşeriyede tanıyabiliriz ki mebâdisinde en ibtidâî hissiyât-ı nefsâniye suretinde*

[518] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-II", s.1998.
[519] Bedi Nuri, "Terakki ve Medeniyet", s. 2090-91.

zuhur ve cerayân-ı tarihîde ve edvâr-ı müteâkıbe-i ırkıyede ahlâkımızın, medeniyetimizin menbaı olmak suretinde tecelli eyler" [520] ve dolayısıyla medeniyet, bir neslin tedârik ettiği kazanımlar, bir sonraki nesle aktarılmadıkça tekâmül etmeyecektir.[521]

Buckle'ın ise insanın ahlâken tekâmül etmediğini dolayısıyla bu yolla içtimaî terakki olamayacağını savunduğundan bahsederek bu İngiliz tarihçiyi tenkit eder. Zira ona göre askerlikte de ticarette de toplumda ahlâk iyileştikçe terakki sözkonusu olmuştur: *"İnsan kable't-tarihîyi ve insan-ı kadim ile beşeriyetin hâl-i hâzırını bir kere tetkik ve mukayese etmek saha-i içtimaîyede kazandığı kademe-i terakkiyi zâhire ihraca kifâyet eder."* Buna göre insanoğlu başlangıçta dağlarda, deniz kenarlarında, çöllerde yaşar ve orda sabit kalırdı ancak şimdi havada uçuyor denizler ortasında balık gibi gidiyor, kısa zamanda dünyayı gezebiliyor. Üç bin senedir muhayyel mabudların elindeyken şimdi bunlara dahi üstün gelebilecek kudreti temin ettiğinden tabiat kuvvetlerini kendisine ram edebilmiştir. Bunun da yegane en ve tesirli sebebi fikri terakkidir.[522]

Özellikle *Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaîye Mecmuası* ile *İctihad'*ta pek çok makalesi yayınlanan Rıza Tevfik'in medeniyet ve terakkiye dair müstakil bir makalesi ya da kitabı yoktur. Spencer ve tekâmül nazariyesi hakkındaki fikirlerine daha önce de yer vermiştik. Rıza Tevfik'in Meşrutiyet'in ilk yıllarında özellikle Spencer tesirinde, devlet, hürriyet ve adalet gibi kavramları kendisine konu edindiğini görüyoruz. Bunlarla medeniyet arasında irtibat kuran Rıza Tevfik, insanlığın tarih öncesinde vahşet içinde yaşadığını, bu nedenle bugün anladığımız mânâda hürriyet, adalet gibi medeniyet eseri tavırların bulunmadığını söyler. Dönem açısından, insanın medeniyyu'n- bi't-tab' oluşuyla birlikte sıklıkla anılan "tabii hukuk" meselesine atıfta bulunarak, "hukuk-ı tabiiye"nin, o vahşet günlerinde karşılarına çıkan vahşi hayvanlara karşı kendilerini muhafaza

[520] Bedii Nuri, "Kâbiliyet-i İçtimaîye Hakkında/Kâbiliyet-i İçtimaîye Hakkında Bir Fikr-i Umûmi-1", **Ulûm-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**, C. 2, S.7, 1325, s. 340. Benzer bir kanaate "Ahlâkın en umumî kanunları hayvaniyet aleminde yaşamış olan cemiyât-ı ibtidâiyeden başlayıp, zamanımıza kadar her türlü tahavvülât ve inkılabâta maruz olmuş ve her asırda başka bir şekil ve suret almıştır. Bugün en mütemeddin ve fazıl milletlerin ahlâkında bile vahşet ve hayvaniyetin en müstekreh ve adi ihtirasât ve iftirasâtına tesadüf edilmektedir. Halbuki saâdet-i beşeriye tevhid-i efkâr ve ahlâka vabeste olduğundan bundan sonra bütün cemiyât-ı insâniyenin bu ittihâdı temine hasr-ı mesai etmeleri lâzım gelecektir." Hüseyin Kâzım, **Hak ve Hakikat**, s. 78

[521] Bedii Nuri, "Hikmet-i İçtimaiyye Tarih-i Hudus ve Neşeti- I", s. 91.

[522] Bedii Nuri, "Tefekkür ve Tetebbu: Terakkiyât-ı İçtimaiye", *Şehbal*, S. 28, s. 64-65.

edebilmek için hemcinslerinden yardım istemeleri ve beraber mücadele etmeleriyle başlamıştır, demektedir. Başlangıçta bu topluluklar içinde kanun fikri yoktur ama âdetler ve taammüller fertlerin hayatlarını şekillendirmektedir. Zamanla bunlar muhkem bir hal alarak kanunlar ortaya çıkmıştır. Buna göre tabii hukuk ve hürriyet, medeniyetin terakkisi ile terakki etmiş, *"medeniyet sabit bir muvâzene bulacak surette metin şerâit-i içtimaîyeye istinâd edince"* hürriyet ve hukuk da muhkem olmuştur.[523] Elbette Rıza Tevfik bir hukukçu değildir. Ancak, Tanzimat'la başlayan ve İslâm fıkhıyla tabi hukuk felsefesi arasında benzerlik ilişkisi kuran, tabiat kanunlarının varlığı gibi toplum hayatında da câri tabii hukukun olduğu görüşünü savunan bir münevverimizdir.[524] Bu bağlamda tabii hukuktan kastı insanın tabiatı itibarıyla sahip olduğu hukuk hissi ve fikridir, bunların medeniyetle birlikte terakki ettiğine işaret etmektedir. Bu, Aydınlanma felsefesinin temel esaslarından olan, insanın hilkati gereği hakkaniyetli ve adil olduğu, rasyonalite ile bu hukukun tespit edilebileceği inancının bir tezâhürüdür.

Medeniyetin ortaya çıkmasına sevkeden birinci sebebin insanoğlunun hayat karşısında duyduğu korku neticesinde bir arada yaşamaya yönelmesi olduğunu savunan Rıza Tevfik, uzun uzun vahşi insanın nasıl yaşadığını anlattıktan sonra, korktuklarından emin olmak için birlikte yaşamaya, yardımlaşmaya yöneldiğini, bu "meyl-i ittifak"ın hukukun da menşei olduğunu ifade eder. Bu bakımdan cemaat halinde yaşamanın gayesi çoğunluğun hayatını muhafaza için yardımlaşmaktır. Bu ittifakın neticesinde önce kabileler meydana gelir. *"Az çok mükemmel bir hale gelmiş olan cemiyât-ı beşeriyenin teşekkülünden sonra tarih başlar"* diyen Rıza Tevfik, zamanla birlikte yaşamanın getirdiği meseleleri aşmak üzere kanunların oluşturulduğuna dikkat çeker. Zaruri ihtiyaçları temin için yardımlaşma neticesinde hâsıl olan mahsül ve kazanç taksimi zaruri

[523] Rıza Tevfik, "Hürriyet: İngiliz Hâkim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor? –I", **Ulûm-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**, 1 Mayıs 1325, c. II, S. 5, s. 19-20. Benzer bir değerlendirmesi için şu makalesine bakılabilir: Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, 1326, c. I, S. 5 (17), s. 687.

[524] Benzer bir yaklaşım Kolcalı Abdülaziz'de tesadüf ediyoruz (kendisi ve eseri hakkında bkz., Abdullah Taha İmamoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Kânun-ı Esasî", **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**, S. 9, 2010 (Bahar), s. 137-144.) "İnsan fıtraten, cîleten mâlik olduğu havâyicini tahsil ve tasarrufta ne gibi kavânin ve vezâife tabi ise mensubu bulunduğu heyet-i içtimaîyenin efrâd ve erkânı dahi o kavânine tabidir. Bu kavânin hukuk-ı tabiiye hukuk-ı içtimaîye, hukuk-ı medeniye, hukuk-ı şer'iye namlarıyla mevsûmdur. Beşerin terakkisi, teâlisi, saâdet bu kavânine riâyet sayesinde vücut bulur." Kolcalı Abdülaziz, **Kur'an-ı Kerîm ve Kanun-ı Esasî, Hürriyet, Müsâvat, Usûl-i Meşveret, Hürriyet ve Hududu**, Dersaâdet, 1326, s. 4.

kılar. Değiş tokuş, alışveriş yoluyla bu servetin hareketliliği gündeme gelir. Tüm bunlar, yani bir milletin tekâmül safhaları da tarihin konusu olmaktadır.[525]

Dolayısıyla ona göre basit, sade bir insan topluluğunun zaman için dışardan gelen tesirlerle her bir ferdinin atalarından tevârüs ettiği özelliklerinin inkişâf etmesi, çeşitlenmesi, farklı şartlar için teşekkül etmek zorunda kalınan teşkilâtlar, nihayet hükümetlerin zuhuru, sanayi ve ticaretin gelişmesi içtimaî terakkidir, tekâmüldür:

> *"Tekâmül demek, basit bir kitlenin yavaş yavaş ve mahza tesirât-ı hâricîiye ile veyahut intikâl-i irsî sayesinde hâiz olduğu istidâdâtın yine hâricîi avâmil sebebi ile inkişâfı yüzünden basit iken mürekkep olması ve vezâifinde de taksim-i â'mal husûle gelmesidir (...) cemaat-i beşeriye vaktiyle basit ve her nokta-i nazardan teşkilât-ı içtimaîyece yeknesak ve mütecânis olduğu halde yavaş yavaş bazı teşkilât-ı dahiliye belirmeye başlıyor. Ve en evvel hâkimiyet ile mahkûmiyet yani hükümetle hali sınıfı teşkil ve temâyüz ediyor. Ondan sonra da sunûf-ı muhtelife vücuda gelerek tüccar ve sanatkarlar peydâ oluyor ve onların arasında da tekrar teşebbuât husûle geliyor."*[526]

Milletlerin medeniyet bakımından terakkisinin birbirini takip eden bazı tekâmüller neticesinde olduğunu söyleyen Rıza Tevfik, bu terakkinin yönetimde, âdetlerde ve ahlâkta vuku bulduğunu, bunların da milletin ruhî halleri, tabiat şartlar ve toplumun gerekliliklerine bağlı olduğunu savunur. Bu görüşünü Herbert Spencer'in tekâmül nazariyesiyle uzun uzun teyid ettikten sonra, en iyi yönetimin şartların icaplarına en muvafıkı olanıdır, demektedir. [527] Bu noktada Rıza Tevfik'in meşrutî yönetimi, milletin efradına hürriyet bahşetmesi sebebiyle bu tekâmülün bir neticesi olarak görür. Meşrutiyetin icaplarından saydığı hususların aksini talap etmeyi de "irticâ" olarak değerlendirir. Mevzuyla alâkalı verdiği misal çarpıcı ve izahı teyid açından mühim olduğundan burada yer verelim:

> *Meselâ Vak'a-i irticâda Meclis-i Mebusan'a girip de tahakküm eden ve niyet-i habîsesini bir safsata ile kıyas-ı makul suretinde göstermek isteyen Rasim Hoca'nın dediği gibi madem ki burası İslâm memleketidir ve madem*

[525] Rıza Tevfik, "Tarih ve Felsefe-i Tarih Hakkında-I", **Musavver Muhit** , 01 Kanunisani 1324, C. 1, S. 10, s. 150-151.
[526] Rıza Tevfik, "Hukuk-ı Esasiyeye Medhal", **Ulûm-ı İkitisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, c. I, Yıl II, S. 16, 1325, s. 553.
[527] Rıza Tevfik, "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. 1, S. 10, 1325, s. 356-357.

ki Meclis-i Mebusan'da İslâm vekilleri galebedir, gayr-ı müslim olup da ekalliyette kalan sâir anâsırın her hususta, hatta husûsât-ı dînîye ve mezhebiyede bile ekseriyete kerhen ittibâı lâzım gelecek! Öyle değil mi? Meşrutiyet'in, irticâîler nokta-i nazarından mânâsı belki budur. Fakat bize göre ve bütün âlem-i medeniyet mütefekkirînine göre hele Spencer'e göre öyle değil! Çünkü meşrutiyet dediğimiz şekl-i hükümeti tesis etmek gayretiyle yapılan bunca fedakârlıklar (...) ne içindi? (...) Hükümet-i meşruta, bir ekseriyet-i müteaddiyenin hırs ve taassub ve cehl u gayzına ittibâ etmek mecburiyetiyle maziye rucû ederse işte buna (...) bu hareket-i ric'iyiye 'irticâ' denilir ki terakki ve tekâmülün zıttı mukâbilidir."[528]

Böylece meşrutiyeti savunanları "âlem-i medeniyet", mazideki tatbikatın devamlılığını savunanları da "irticâ" ile tavsif etmiş olan Rıza Tevfik, netice itibarıyla bütün yönetimlerin ekalliyet ya da ekseriyet olarak ikiye ayrıldığını, *"geçmiş zaman medeniyetlerinde birinci suretin alelumûm ve alelâde hükümfermâ olmuş bulunduğunu tarih gösteriyor. Bunun esbâb-ı tabiiyesini de felsefe tayin ediyor. Fakat zamanımız medeniyeti az çok herkesi fuyuzâttan müstefîz ettiği için artık her tabakada idare adamı yetişebiliyor ve herkesi bir hakka mâlik bulunduğu için onu istimâl etmek salahiyetine de mâlik bulunuyor."* Bu bağlamda demokrasinin nispeten daha güzel bir hükümet olduğuna mevzuyu getiren Rıza Tevfik [529] *"efrâd-ı cemaatin tekemmülât-ı tabiiyesine öteki kadar mani değildir ve medeniyat-ı hâzıranın şurûtuna daha ziyade mutâbık olduğu da tecrübe ve âsârıyla sabittir."*[530] demektedir.

Böylece o, Spencer ve Stuart Mill'den mülhem liberalizm taraftarı olarak "devlete karşı fert" felsefesini savunmuş [531], bu nedenle yazı hayatının ilk yıllarında ki Meşrutiyet'in de ilk yıllarına tekâbül eder, İttihatçılarla aynı saftayken zamanla onların da hürriyet idealine ihanet ettiklerini, bir tür istibdâta yöneldiklerini görünce yollarını onlardan ayırmıştır.[532]

Medeniyet ve içtimaî terakki bahislerini Bedii Nuri, Rıza Tevfik gibi sosyoloji ilmi dahilinde ele alan bir diğer münevverimiz de Filibeli Ahmet

[528] Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, C. I, S. 14, 1325, s. 240- 241.
[529] Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi- Maba'di ve son", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1325, S. 17-21, s. 676.
[530] Rıza Tevfik, "Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi-Hitam", **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, 1 Mayıs 1326, c. I, S. 5 (17), s. 746.
[531] Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 291.
[532] Ülken, s. 258

Hilmi'dir. Ahmet Şuayb gibi, içtimaî hayata tesir eden sebepler üzerine uzun uzun yazan Filibeli'nin medeniyet ve terakki yorumlarını daha önce görmüştük. Burada toplumların hangi hususlarda değişim geçirirse medeniyet yolunda terakki etmiş sayılır, sorusuna onun verdiği cevapları tahlil edeceğiz.

Yazar ismi zikredilmese de *Hikmet*'in mesul müdürü olarak bu zeminde pek çok imzasız yazı yazan Filibeli'nin içtimaî hayat ve tesirleriyle alâkalı makale dizisinde, iklim, coğrafya, bitki örtüsü ve hayvanat ile insanların aklî ve hissi özellikleri, içinde bulundukları cemiyetin birlikteliğinin terakkiye sebep olduğunu dile getirdiğini görüyoruz. Buna göre, "*Tekemmül-i içtimaî, terakkiyât-ı içtimaîyenin hem sebebi, hem de neticesidir*". Dolayısıyla öncelikle insanın fiilerine, çalışma gücüne etki ettiği için coğrafyanın, rutubetin ya da kuraklığın "*medeniyet ve terakki üzerine*" büyük tesiri olduğunu ifade etmektedir. [533]

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre toplumlar gelişmişlik merhalelerinde hâricî tesirlere maruz kalarak medine yani şehir kurmuşlardır. Dolayısıyla ona göre medeniyet aynı zamanda şehirde yaşamaktır. Bu bakımdan kadim medeniyet yorumlarından beslenmekte olduğunu söylemek gerekir. Toplumların basitten gelişmişe doğru terakkisi, yaşadıkları arazinin tesiriyle şekillenir. Çöl, çorak arazi ya da dağlık sahalarda insanoğlunun bir arada yaşaması, maişetin temini kolay olmadığı için buralarda toplum oluşturulamaz. Halbuki cemiyet hayatı için ferdlerin bir arada birbirlerine yardım ederek, teşkilâtlanabilmesi gerekir. Ancak şartları gayrı müsait arazilerde bu mümkün olmayacağından cemiyetin terakkisi de gerçekleşmeyecektir. Arazinin çeşitlilik gösterdiği, dolayısıyla mahsullerinin de farklılık arzettiği sahalarda cemiyet hayatının tekâmülü süratli olacaktır. Bitki örtüsünün zenginliği, sanayi ve ticareti dolayısıyla cemiyetin zekâsını ve dirayetini dahi terakki ettirecektir. Bu bitki örtüsüyle birlikte arazide mevcut hayvan çeşitliliği, faydalı ya da zararlı hayvanların varlığı, hepsi, yani cemiyetin hâricîindeki muhit, terakkiye tesir edecektir.[534]

İbtidaî insanla alâkalı yorumlarında içtimaî hukuk noktasında da onların mütemeddin insanlardan aşağı olduğunu savunur. Buna göre, onun ibtidâî toplum

[533] [Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi], "Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat-I", **Hikmet**, 1 KE 1910, sene: 1, S. 33, s. 5-6.

[534] [Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi], "Avâmil-i Asliye-i Hariciye, Avâmil-i Asliye-i Dahiliye, Cismaniyeti Nokta-i Nazarından İnsan-ı İbtidai", **Hikmet**, 08 Kanunuevvel 1910, c. I, S. 34, s. 8.

ile mütemeddin toplum arasında gördüğü farkları da ortaya koymakta, bencillilk yapmayıp başkasının haklarına riayet eden, kadına hürmet eden, dolayısıyla adalet vasfına, vazife bilincine sahip insanlardan müteşekkil bir toplum medenîdir.[535]

Görüldüğü üzere Filibeli'nin medeniyet tasavvuru, bedeviyet-medeniyet ayrımında şekillenmekte, bedeviyetten medeniyete terakkiye geçiş sürecini, şehirlerde hayatın teşekkülüyle ilişkilendirmektedir. Bu mânâda onun medeniyeti geleneksel yaklaşım dahilinde yorumladığı, fakat bu süreci bir terakki, müspet ilerleme şeklinde değerlendirmesinin de modern bakış açısının tesiriyle olduğu söylenebilir. Nitekim medeniyeti, üretimin artması, sanayi ve ticaretin zenginleşmesi, dolayısıyla insan zekâsının da terakkisi bağlamında yorumlaması modern medeniyet tasavvuruyla örtüştüğü noktalardır.

Üçüncü bölümde ele alacağımız "İslâm fıtrî bir dindir" meselesi de bu mevzularla, daha doğrusu insanın tabiat itibarıyla medenî olduğu fikriyle irtibatlıdır. Yani insanların fıtratında, bir tanrıya ve fani bir dünyaya inanma meyli gibi, medeni olmak hissi vardır. Medeniyetin kıstası olarak dini-ahlâki kemali öne çıkarak, insanın tabiatı ile medeniyet arasında irtibat kurarak ahlâklı olmayı anlatan, son dönem Türk düşüncesinde ahlâk ve psikoloji kitaplarıyla tanınan Ali İrfan Eğribozî kaleme aldığı *Mufassal Ahlâk-ı Medenî* isimli eserinde bir toplumun medeniyette terakkisi için, bütün fertlerinin vazifelerini, içtimaî hayatın icaplarını titizlikle yerine getirmesine bağlar. Medeniyetle ahlâk arasında sıkı bir irtibat kurar. Sonra şunları söyler:

> *"İnsan, hilkaten, fıtraten temeddün ve tekemmüle müstaid ve münhamik olduğu cihetle daima hem-nev'iyle temasta bulunmaya, beraberce yaşamaya mecbur ve muzdardır. Ve bu mecburiyetledir ki hilkat-ı ademden itibaren daima hal-i içtimaîde yaşamış, ve günden güne terakki ve tekemmül ederek vâsıl-ı kusvâ-yı medeniyet olmuştur."* [536]

Görüldüğü üzere Eğribozî de, insanı fıtraten cemiyet halinde yaşamaya mecbur bir varlık olarak, kendinden başlayarak, girdiği her tür içtimaî muhitte, kâinattaki her şeyle ahlâk ve vazife çerçevesinde hukuk geliştirdiği takdirde medeniyette terakki edeceği kanaatini beyan etmiştir. Dolayısıyla onun medeniyetten anladığı

[535] Filibeli, "Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat: 3", s. 7.
[536] Ali İrfan Eğribozî, **Mufassal Ahlâk-ı Medenî**, İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327/1329, s. 226.

geleneksel düşünceyle örtüşmekte ve ancak bu takdirde mükemmelleşmenin, terakkinin olacağını ifade etmektedir.

İnsanın tab'an medenî oluşunun bir başka vechesi de "sûret ve siret bakımından ekmel mahlûkat" oluşudur. Her insanın İslâm fıtratı üzerine doğduğu hadisi vurgusuyla, insanın tab'an yardımlaşan, selim ahlâklı, birbiriyle iyi geçinebilen varlıklar olarak başlangıçta böyle de yaşıyorlardı ancak aynı zamanda insan dış şartlardan etkilenen bir varlık olduğu için bu selim tarafı zamanla zaafa uğrayabiliyordu. İnsanda hem hayvanî zaaflar hem melekî taraflar vardır. Bu mânada Musa Kazım, positivist terakkicilerden farklı olarak ahlâkın zamanla kazanılan bir değer olmadığını insanın başlangıçta kendisine verilen güzel vasıflarla doğduğunu dile getirmektedir. Ona göre maddî terakkilerden istifade edebilmek dahi insanın bu fıtraatındaki selim tarafına tabi olmak, cemiyet içinde yardımlaşma ve birliği sağlamakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Musa Kazım Efendi'ye göre terakki fıtraten medenî olan insanın, o selim fıtratına tabi davranarak cemiyet hayatında yardımlaşma, paylaşma gibi husûsiyetleri ortaya çıkarmaktır. Ona göre insan yaratılışının gereği olarak her nerede olursa olsun topluluk halinde yaşamaya ihtiyaç duyar. Çünkü insanoğlunun maişeti hayvanlar gibi basit ve sade değildir. Bu nedenle ilk yaratıldığı andan itibaren birbirine yardım ederek, işbölümü yaparak hayatını idame etmiştir. Bu durum insanın tab'an medenî olduğunu göstermektedir.[537]

İnsan tabiatı itibarıyla medenî yani cemiyet halinde yaşamak zaruretinde olduğu için, zamanla bunun ilklerini, düzenini geliştirmiştir. Bulunduğu toplumda kanunların tertip edilmesi ve bu kanunlara riâyet edilmesi medeniyetin gereğidir. Bu hem ferdin kendisi hem cemiyetin diğer üyelerinin menfaatleri, rahatı ve huzuru için şarttır. Dolayısıyla insanoğlu yaratıldığı andan itibaren bir cemiyet kurduğunda o cemiyeti muhafazaya matuf kanunlar koymuş ve her seferinde bu kanunları ihtiyaçlarına uygun bir şekilde geliştirmiştir. İnsanların kendilerinin geliştirdikleri bu kanunların yanı sıra ilâhî kanunlar da vardır ki bunlara tabi olunduğunda da dünya ve âhiret hayatını temin mümkün olacaktır. [538] Bu

[537] Musa Kâzım bu meseleyi pek çok yerde ifade etmektedir. Msl. bkz. Musa Kazım, **Külliyat**, s. 250-251; 283.
[538] Musa Kazım, **Külliyat,** s. 251-252.

bağlamda Musa Kâzım Efendi, cemiyet hayatındaki nizam için kanunlar karşısında herkesin musâvi olması gerektiği, ancak bu takdirde "temeddün" ve "terakki"nin mümkün olacağını vurgular. Bu mânada daha sonra da değineceğimiz üzere İslâm'ın bu terakkinin hamisi olarak, "insaniyet" ve "medeniyet" için gerekli tüm musâvaatın kâfili olduğunu zikreder. Dolayısıyla cemiyet hayatında musâvaat ve uhuvvetin yokluğu temeddün ve terakkiye de mani olacaktır.[539]

Meselenin Elmalılı Hamdi Yazır'ın vakıflarla alâkalı eserinde de benzer bir biçimde ele alındığına işaret etmek icap etmektedir. Medeniyeti, cemiyet halinde yaşamak anlamında kullanan Elmalılı, düşünce tarihinde cemiyet halinde yaşamanın yani medeniyetin iki tür izahı olduğundan bahseder. Birincisine göre medeniyet sevk-i tabii ile dolayısıyla zaruridir; diğer görüşe göre ihtiyâridir, Rouuseau'nun taraftar olduğu bu kanaate göre medeniyet insanların kendi iradeleriyle yaptıkları mukâveleler çerçevesinde teşekkül eder. Bu da nizâ sebebi olabileceği için Batıda birinci görüş tercih edilmiş, medeniyet tabiidir denilmiştir. Ancak Elmalılı bunun da insanın hürriyet hakkını elinden aldığını, insanı içtimaî kayıtlara bağladığını ki bu durumun da insan tabiatına aykırı olduğunu ifade eder. Burada İslâm fıkhına atıfta buluna Elmalılı, insanın fıtraten medenî, kendi irade ve ihtiyârına mâlik olduğunu söyler. Hamdi Efendi, insanın başlangıçtan itibaren medeniyet fikrine müsait yaratıldığını, basit dahi olsa vahyen insana medeniyet duygusunun bildirildiğini savunur.

> *"Biz diyoruz ki ilk peder ve validimizde medeniyet fikri mükteseptir. Kendileri idrakât-ı medeniyeye müstait bir halde yaratılmış velev en basit surette olsun fikr-i medeniyet kendilerine vay u ilham olunmuş ve bu suretle ne insanlar fikr-i medeniyetten vâreste bir zaman geçirmiş ve ne medeniyete sülûkleri bir sevk-i tabii ile zaruri olmuştur. Medeniyet ukûl ve iradât-ı beşeriyenin bazı desâtiriyle tanzimine bir cihet-i vahdette toplanmasına vâbestedir. Terakkiyât-ı medeniye bu tanzimin tekemmül ve tevessüü demektir. Bu tanzim ise behemehal yine fıtrat-ı insaniye iktizâsından olarak talim ve taallüme muhtaçtır. Bunun içindir ki tarihen mâlûm medeniyetlerin her birinden ahz-ı feyz ettikleri müspet ve müsellem bir kaziyedir. Terakkiyât ve ihtiraat-ı beşeriye daima maziye doğru müteselsil bir talim ve taallümün semeresidir."*[540]

[539] Musa Kazım, *Külliyat*,, s. 275, 283.
[540] Mehmet Hamdi, **İrşadu'l- Ahlaf fî Ahkâmi'l-Evkaf**, İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330, s. 47-48.

Dolayısıyla medeniyetin menbaı vahiydir, "bir ilk eğitim"e bağlıdır, insan "kâlû belâ" dediği andan itibaren akıl ve iradesine bazı içtimaî kurallar bildirilmiş, "istidâdın tekemmülü ve ihtiyacın genişlemesine göre de bu telakkiler yenilemiştir." Bu nedenle terakki fıtratın bozulmasıyla değil, inkişâfıyla olacaktır.[541]

2.2.2. Ulûm, Fünûn ve Sanayide Terakki

Özellikle Batı'da 16. yüzyılla başlayıp 17. yüzyılda ivme kazanan süreçte tabiat ve insan bilimlerinde keşifler ve icatlar gerçekleşmiş, dünya algısı değişmiş, antikçağda hakikat kabul edilen bazı şeyler alt üst olmuş, Ortaçağ[542], Skolastik, Aristocu düşünme biçiminin mazide kalması gerektiği, kâinat ve insana dair pozitif bilimlerin verileri neticesinde ulaşılan bilgilerin ise bir ilerleme kabul edilmesi sözkonusu olmuştur.[543] 17. yüzyılla birlikte insan aklına duyulan sonsuz itimat, pozitif bilimlerde gösterilen nisbî başarılarla perçinlenmiş, böylece insanlığın her sahada ilerleyeceği kanaati bir inanç halini almıştır. Tabiatı ilmin yegane menbaı gören Bacon [544] ve insanı tabiatın efendisi kabul eden Descartes'la[545] ivme kazanan bu süreç Aydınlanma devri fikir hayatının esasını teşkil etmiştir. Böylece modern bilim tasavvuru akıl vasıtasıyla tabiatta vuku bulabilecek her şeyin önceden bilinebileceğini, bu sayede insanın tabiata tahakküm edilebileceği inancını doğurmuştur.[546]

Buna göre tabiatta hadiseler determinizmle açıklanabilecek surette bir düzen içinde tezahür etmekte, bu düzenlilik kendisini o kadar çok tekrar ettiği ve müşahade edilebildiği için de akılla bilinebilmektedir. İnsanlık teolojik devirde varlıkların tabiatını, sebepleri tabiatüstü güçlerle izah etmiş, metafizik devrede aklı varlığı açıklayabilmek için tabiatüstüyle birlikte mücerret varlıklara, kavramlara meyletmiş, nihayet pozitif devreye gelindiğinde akıl varlığın ilk sebebini bulmak

---

[541] Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu kanati için bkz. Nazif Öztürk, **Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 65-67.

[542] Ortaçağ'ın kendi içinde "aydınlık ve karanlık" taraflarının olduğu, tamamıyla menfi olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade eden bir kitap için, bkz. Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entellektüeller**, Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.), İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

[543] Koselleck, *İlerleme*, s. 77.

[544] M. Şekip, s. 30-32.

[545] M. Şekip, s. 35.

[546] Stephen F. Mason, **Bilimler Tarihi**, Umur Daybelge (Trc.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 287-291.

gayretinden vazgeçmiş, bunların idrak edilemez olduğunu farketmiştir. Bunun yerine artık akıl hadiselere yönelmiş, bunların peşpeşe gelmesinin arkasında yatan kanunları tespit emeye çalışmıştır. Böylece insanlık asırlardır yaşadığı metafizik ve teolojik dönemlerden sonra, hurafe, büyü gibi akıl dışı yorumları terkedip bilimin ışığında Ortaçağ'ın karanlığından kurtulmuş, yeni bir medeniyet kurmuştur.[547] Bu tasavvurla şekillenen ilerlemeci tarih tasnifinde Ortaçağ'dan sonra Rönesans devri gelmektedir.[548] Teknik, teknoloji ve sanayi pozitivist felsefenin ilerleme ile ilgili en büyük dayanaklarıdır. Bu üçlüyü gerçekleştirememiş toplumlar ilerlemede geri kalmışlardır.[549] Bu mânada tarih, insan ırkının üretim ve tüketim biçimlerinde gösterdiği "ilerleme"dir.[550] Böylece teknik-teknolojik ilerlemeleri gerçekleştiren Batı, terakki sürecini tamamlamış bir medeniyet olarak dünyada diğer milletlere örnek olmaktadır.[551]

Tabiatı ve insanın onunla irtibatını bu türden bir rasyonalist izaha, 18. yüzyıla gelindiğinde tarihi açıklamak için de başvurulmuştur. Bu yüzyılla birlikte rasyonalizm ve pozitivim insanlık tarihinin aklın tecrübe ve bilim dışında hiç bir kaydı kabul etmeden ilerlediğini, dolayısıyla o günkü medeniyetin bu doğrultuda teşekkül etmesinin eski medeniyetlere göre çok daha müterakki kabul edilmesi neticesini doğurmuştur. Zira *"eskiler ideal bilgiyi Eflatun'un bedii idealizminde veyahut hristiyanlık ve müslümanlığın dinî idealizminde bulduklarına inanmışlardı (...) Yeniler ise her şeyden çok kuvvet ve maddeden mütehassis oldular ve ideal bilgiyi tecrübe ve müşâhedenin terakkisinden bekleyerek Descartes ve Bacon'ları*

---

[547] Ortaçağ'ın da kendi içinde "aydınlık ve karanlık" taraflarının olduğu, çağın kendine has yanlarının değerlendirildiği bir kitap, bkz. Le Goff, Jacques, **Ortaçağda Entellektüeller**, Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.), İstanbul: Metis Yay., 2006.

[548] İtalyan Rönesansını inceleyen Jacob Burckhardt, Rönesans için, "Ortaçağda insan bilinci kapsayıcı bir peçe altında ya tamamıyla hayal âlemine dalmıştı ya da yarı uyanık bir haldeydi (…) Rönesans'ta bu peçe dağıldı. İnsan tinsel bir birey oldu ve kendisini böyle tanıdı" demektedir. Bkz. Peter Burke, **Rönesans**, Özkan Akpınar (Trc.), İstanbul: Babil Yayınları, 2000, s. 7-8. Batı'da Rönesans genel olarak, Antik Çağ'ın yeniden canlandırılması anlamına gelmektedir. Paul Faure'in Rönesans'ı tasvir ederken kullandığı şu ifadeler enteresandır: "Serveti arayış ve ona tapma, dinsel veya sanatsal bireycilik, ulusçuluk, bilgece merak, dayanaksız yorum, kural ve göreneklerden sıyrılmış metinlere başvuru, tensel istek ve şatafat, kısacası yaşam sevgisi, işte bu tek özgürlük ruhunun değişik ortaya çıkış biçimleridir". Bkz. Paul Faure, **Rönesans**, Hüseyin Boysan (Trc.), İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 11-12.

[549] Burry, s. 324-325.

[550] Batı'da tarih ve ilerleme, Aydınlanma devri felsefesi ve tarih ilşkisi hakkında pek çok çalışma var. Bunlardan bazıları için bkz. Kâmuran Birand, "18. yüzyıl Frasnız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1956, C. 5, S. 1-4, s. 87-99.

[551] Kosselleck, s. 102-103.

bu kanaatin en mümtaz iki mübeşşiri saydılar".[552] İnsanoğlu için ilim ve güzel sanatlarda ortaya çıkan keşifler ve icatlar vasıtasıyla refah, saâdet artacak; aynı zamanda zihin, ahlâk, hatta fiziksel kabiliyetler de kuvvetlenecek, böylece terakki hakiki mânasına ulaşacaktır. Artık hurafelerin, kilisenin yön verdiği bir tefekkür dünyası olmayacaktır.[553] İnsanlık makul olmayan hurafelerden, zannî itikatlardan tedrîcen kurtulduğunda akla muvafık hakiki medeniyete terakki edecektir."[554]

Akıl fennin ışığında tabiatı anlayıp yorumlayacak ve onu insanoğlunun kullanımına sunacak, teknik ve sanayide ilerlemeler gerçekleşecektir. Dolayısıyla modern dönemde, terakki fikriyle bir zaman diliminin adı olmaktan ziyade Ortaçağ fikrinin çatışmasının neticesinde medeniyet tasavvuru şekillenmiştir, denilebilir. Şekip Tunç'un şu ifadeleri meseleyi iyi özetlemektedir:

> *"Dikkat edilirse görülür ki terakki fikrinin nazariyatçıları bilhassa 18. asırdan itibaren kurûn-ı vustâya karşı birbirlerine muhalif iki sarih telakki içindedirler: Birinci telakkiye göre kurûn-ı vustâ, bir zulmet, bir hurafe ve bir istibdât girdabıdır. Bu telakkiye taraf olanlar kurûn-ı vustânın bütün içtimaî müessese ve ananelerinin bî-aman bir düşmanı ve bu devredeki maşeri her türlü nizam ve sultalarının muhalifi ve nihayet ferdi hürriyet ve bunun yaratabileceği her türlü terakkiyâtın aşıkıdırlar. Ve bunların muhaliflerine göre de kurûn-ı vustâ, kurûn-ı kadim ile 'İntibah' arasında terakkikâr bu nevi mutavassıttır."*[555]

Bu kısa girişten sonra Meşrutiyet devrinde bu mevzuların nasıl makes bulduğuna bakabiliriz. [556] Bölümün ilk kısmında Meşrutiyet devri münevverlerinin, rasyonalitenin hayatın her sahasına yayılmasıyla insanlığın, vahşilikten medeniyete terakki ettiği inancını paylaştıklarını detaylı bir şekilde ele almıştık. Burada ise onların, aklın rehberliğinde müspet bilimlerin terakkisi neticesinde teknik-teknolojiyi elde ederek asrî medeniyet ya da medeniyet-i hâzıra seviyesine çıkmaktan ne anladıklarını göreceğiz. Özünde İslâm'ın modern bilimlerle çatışmadığı iddiası ve husûsen Ernest Renan'ın gündeme taşıdığı "İslâm

---

[552] M. Şekip [Tunç], s. 177.

[553] İnsanlığın Hıristiyan kilisesinin tesiriyle Ortaçağ'da teolojik dönemden geçtiği, bu dönemde aklın kilise tarafından bastırıldığı fikrini savunan örnek bir metin için bkz. Ahmet Şuayb, "Yirminci Asırda Tarih", s. 11.

[554] Bedii Nuri, "Terakki ve Medeniyet-1", s. 1708.

[555] M. Şekip [Tunç], s. 155-156.

[556] Ulûm, fünûn ve sanat kavramlarının modernleşme dönemi Türkiye'sinde hangi mânâlara geldiğini, Osmanlı düşünce dünyasında irtibatlı olduğu meselelere dikkat çeken bir yazı için bkz. İsmail Kara, "Ulûm, Fünûn ve Sanat Kavramlarının Algılanışı", **Din ile Modernleşme Arasında** içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003, s. 126-197.

ve Bilim" meselesini ise üçüncü bölümde inceleyeceğimiz için, medeniyet-bilim-İslâm üçlüsüne burada yer vermeyip, öncelikle Meşrutiyet münevverinin Aydınlanma düşüncesine benzer bir biçimde, pozitif bilimlerde terakki ile medeniyet arasında kurdukları ilişkiye dikkat çekeceğiz.

Batı tarihyazıcılığı eseri, aklın hür olarak tabiata, dolayısıyla insana dair hüküm veremediği dönemleri ifade etmek üzere menfi vurgusu yüksek *Ortaçağ* tanımlaması, son dönem Türk düşüncesinde de husûsen Tanzimat öncesi zaman diliminin istibdât ve skolastik zihniyetin tesirinde kaldığı iddiasıyla, bu dönemin *Ortaçağ* diye yorumlanmasına sebep olmuştur. Özellikle müslümanların inhitâtının sebeplerini ele alacağımız üçüncü bölümde değineceğimiz *Kurûn-ı vustâ* tanımlamasıyla genel olarak kastedilen teknik bakımdan askerî sahada modası geçmiş uygulamaları, bilgileri referans alma[557], dogmatizm[558], aklın ve düşüncenin hürriyetine engel olduğu tasavvur edilen skolastisizmdir.[559] Buna göre, Ortaçağ, terakkinin durduğu bir çağdır; Avrupa medeniyeti bu çağın tesirinden sıyrıldıktan sonra terakki etmiştir. Bu nedenle mazinin bilgi edinme biçimleri ve tatbikatıyla, ya da sadece nakilcilikle, tasavvurâtla hakiki bilgiye ulaşmanın, dolayısıyla terakkinin mümkün olamayacağını savunan Meşrutiyet aydını da bu tür bağları koparmayı teklif etmektedir.[560]

Bizde de Avrupa'daki gibi bir Rönesans'ın olabilmesi için öncelikle insanların böyle bir uyanışa ihtiyaç duyması gerektiğine inanan Rıza Tevfik[561],

---

[557] Bu iddianın dile getirildiği oryantalist bir metin için bkz. Lewis, s. 36; 62

[558] Msl. Ülken, s. 25.

[559] Ülken, s. 27. Bu fikriyat özellikle Aristo mantığını ve semavî kitapların çizdiği, bilgilendirdiği ahlâk, felsefe algısını bırakmakla gerçekleşecektir. Zira fen ve felsefe terakki ettikçe iyiyi kötüyü ayırt etmek noktasında her ilim dalı her fen, ki burada fenden kasıt pozitif bilimlerdir, beraber çalışacaktır. Dinden mülhem, metafizik bilgilerle dolu fikirleri terk etmek suretiyle terakkinin gerçekleşeceğine inan Baha Tevfik'in kurûn-ı vustâ vurgusu taşıyan şu cümleleri dikkat çekicidir: "Fransız kütüphanelerinin layik terbiyesini, layik teşkilâtını, layik maarifini burası için de münasip ve halas-bahş buluyoruz. Bunun için ahlâkın kurûn-ı vustâ nazariyât-ı felsefiyesi gibi batıl, yahut din gibi gayr-ı müşterek esaslara merbûtiyeti kabul edemeyiz. Bugün Aristo'dan süzülüp gelen 'hayır' esası üzerine müesses bir ahlâk tesis etmek nasıl doğru olmazsa Epikür'ün, haz esasına merbut ahlâkı da makbul olamaz. Dinî ahlâk taraftarlarının fikirleri de şayân-ı kabul değildir. Çünkü muhtelif edyan ile meskûn bir memlekette herkesin ahlâkı kendi dinine göre olmak icap edeceğinden anâsır-ı muhtelife arasında ayrı ayrı ahlâk cereyanları husûle gelince hüsn-i amîzeş yerine daimî bir taaruz ve tenâfür icrâ-yı ahkâma başlayacaktır. Yirminci asır medeniyetinde ise bu kabil hallere kimse tahammül edemez. İnsanlar arasındaki vasf-ı müşterek 'insaniyet' olunca, onların ihtilât ve muâşeretlerinin mühim bir kısmını idare eden ahlâk da 'insanî' olmalıdır. Şu halde ahlâkın esasını ne samâvatta, ne de kütüb-i semâviyede aramak doğru olamaz." bkz. Baha Tevfik, "Tenkid-i Felsefî: İlm-i Ahlâk, Muharriri Ali Kemal", **Felsefe Mecmuası**, 1326, c.I, S.4, s. 51.

[560] Msl. Bedii Nuri, Amerika, Almanya ve Japonya'nın medeniyet-i hazıradaki terakkisinin sebebinin "her türlü kalaid u alâik-i maziyeden tahlis-i nefs" olduğunu söyler. Bedii Nuri, "Terakkinin Medlûl-i İlmîsi", s. 115.

[561] Ülken, s. 264.

Kamus'unda Batı düşünce dünyasına atıfla Ortaçağ tâbiriyle, Aristo ve Platon fikriyâtının revaç bulduğu, dinî öğretiler ve Kilise'nin yönlendirdiği fikir hayatının sadece bu iki ismin söyledikleri üzerinden yürüdüğü bir zaman dilimi olarak, medeniyet tarihi açısından *delâlet-i acibe*ye işaret etmektedir.[562] Dolayısıyla *Filozof* Rıza Tevfik Ortaçağ'ı olumsuzlamaktadır.

Baha Tevfik tarafından, fen bilimlerine hakiki mânâda teslim olmadıkları gerekçesiyle Rıza Tevfik gibi "filozofluğu" kabul edilmeyen Filibeli Ahmet Hilmi de,[563] Dozy'nin *İslâm Tarihi*'ne bir cevap niteliğinde kaleme aldığı *Tarihi*'nde Ortaçağ mahsulü ilimlerle bugün itibarıyla fikir yürütmenin *avâm-ı cahiliye*[564] faaliyeti olduğunu savunur. Hatta Filibeli'ye göre insanlığın zaman içinde maddî manevî tekâmülü dikkate alınmadığında ortaçağ/cahiliye devrinde kalmak son derece tabii bir neticedir.[565]

Filibeli Ahmed Hilmi'nin aksine Dozy'nin eserini ve orda serdedilen fikirleri tasvip eden Celal Nuri de, Ortaçağ'a yüklediği mânâ bakımından Filibeli'yle aynı noktada gibidir. Ona göre Ortaçağ zihniyeti, hakikate ulaşmayı, dolayısıyla istikbâli kazanmayı engellemiştir. Bu nedenle ancak Ortaçağ skolastisizminden ve metafiziğinden kurtularak "müspet bir felsefeye" varılacağını savunmaktadır. Çünkü insan zekâsı gittikçe "amelî" bir hal almakta böylece "zan ve hayal üzerine müstenid nazariyeler" hakikiliklerini kaybetmektedir. Dolayısıyla isbatı aklen mümkün olmayan meselelerle uğraşan, meselâ nâmütenâhiyi ispata kalkışan felsefe, gelecekte varlığını sürdüremeyecektir.[566]

19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan yeni ilm-i kelâm fikrinin öncüsü denilebilecek İzmirli İsmail Hakkı, yeni ilm-i kelâm hakkında görüşlerini serdederken,

> *"(...) tabiiyât ve felekiyât eskiden ilm-i küllî olan felsefe şuûbatından idi. İlm-i kelâm felsefe ile mezc olununca bittab' felekiyât ile de mezc olunacak idi. Böylece resmi ilm-i kelâmımı tabiiyât ve felekiyât mesâilini doğrudan doğruya muhtevî*

[562] Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, s. 12.
[563] Bu iddiadan bahseden Ülken, s. 234-235.
[564] Filibeli, *Tarih-i İslâm*, c. 1, s. 4.
[565] Filibeli, *Tarih-i İslâm*, c. 1, s. 56-57.
[566] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I, "Felsefe ve İstikbali",** İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331, s. 21-22. Celal Nuri'nin felsefeye ve metafiziğe hücumlarına cevap veren bir metin için bkz. Ferid [Kam], "Tarih-i İstikbal-Celal Nuri Bey", **Sebilürreşad**, 12 RE 1332, c. XI, S. 283 Aktaran İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, İstanbul: Kitabevi, 1997, c. II, s. 19-27.

olmuş idi. Terakkiyât-ı ulûm sayesinde tabiiyât ile felekiyât ayrılarak mustakillen bir ilim olmağla tabiiyât ve felekiyât ile felsefenin mevzuları ayrılmış, felsefe evvelki gibi tabiiyât ve felekiyâtı sadrında tutamaz olmuştur."

dedikten sonra Spencer'in *"felsefe tamamıyla yerleşmiş bir bilgidir"* sözüne atıfta bulunan İzmirli, ulûm eşyanın, felsefe de âli ve âhir sebeplerden bahseder, demektedir. İlm-i küllî olur böylece felsefe. O eski kelâm metodunun artık yetersiz kalmasını dile getirirken bunu, tabiat bilimlerinde ortaya çıkan terakkilere bağlamaktadır. Çünkü Aristo mantığı ve metafiziği artık geçerliliğini yitirmiştir.[567]

Celal Nuri'nin medeniyetin amelî tarafının neticesi olan ve Batı'nın temsil ettiği sınaî medeniyet hakkında yine de şüpheleri vardır:

"Teknoloji eski dünyayı ez-ser-nev' tecdid etmiştir. Teknoloji kelimesiyle ifade ettiğimiz bu nevi medeniyet fenne, katiyet-i riyâziyeye istinâd ettiğinden, andan başka bir medeniyet tasavvur olunamaz. Onu ahz u iktibas etmeden terakki imkân hâricîindedir. Diğer bir şekilde teâli ve tekâmüle ise akıl ermez. Bu tarz temeddünün hiç bir mahzuru da yoktur. Ruha, hisse, manevîyata taalluk etmez. Terakki etmemiş bir millet âdât-ı kadimesine veda etmek ister ise bu medeniyete temessül etmekten başka çaresi yoktur. Bu tarif ettiğimiz medeniyet kısmen alınamaz (...)"

Dolayısıyla, bu tür medeniyette Şark-Garb ayrımı olamayacağından teknolojinin kabulünden başka çaresi yoktur.[568] Ancak hakiki medeniyet, *"insaniyetin tasfiye-i ahlâkı, hasâilinin kesb-i necâbet etmesi, i'tilâ-yı efkârdır."* Teknolojiyi elinde bulunduran Batı ise, bu tür medeniyyette, hak, hukuk, adalet hususunda geri kalmıştır. Teknolojiyi kullanarak bunu elinde bulundırmayan milletlere tahakküm kurma gayretindedir. Öyleyse, bir millet terakki etmek için sınai medeniyeti almalı, fakat *"medeniyet-i asliyesini kemal-i taassubla muhafaza etmeli"*dir.[569]

Örnekleri çoğaltmak mümkün, ancak özetle 5-13. asırlar arasına tekâbül eden zamana kurûn-ı vustâ denildiğinde zımnen, pozitif bilimlerin henüz neşvü nema bulmadığı, Aristo mantığının ve metafizik felsefenin hâkim olduğu, ilim yerine eskinin devamlı surette tekrar edildiği kastedilmektedir. Nitekim Ortaçağ'ı takip eden yüzyılda Rönesans'la, yani 16. ve bilhassa 17. asırdan sonra insanlık

[567] İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe 18-Yeni İlm-i Kelâm", **Sebilürreşad**, 25 Haziran 1331, c. XIV, S. 344, s. 44.
[568] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm, İslâm'ın Mazisi, Hali, İstikbali**, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331/1328, s. 26-27.
[569] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 30; 35.

için intibâh çağının geldiği,[570] tüm bu menfiliklere sed çekildiği, bunlara dur denildiği varsayılmaktadır. Böylece, mazideki iktidarların tasfiye sürecine gidilmiş, terakki fikri kuvvetlenmiş, yeni hakikatleri elde edebilmek için yeni mantık ve müspet ilimlerin esasları aranmıştır.[571]

Mufassal Kamus-ı Felsefi'sinde Rıza Tevfik, Batı'da yaşanan Rönesans devrini "İntibâh"[572] olarak tercüme ederken, bunu *"İntibâh devri vakıa medeniyet-i cedîdenin fatiha-i feyzi ve mebde-i terakkisi oldu"*[573] şeklinde açıklamaktadır. Avrupa neden uyanmıştı? Bu sorunun cevabını şöyle veriyor Rıza Tevfik:

> *"Artık, Allah namına irtikâb olunan cinayata, bu devirde uyanan hiss-i medeniyet ve aşk-ı insaniyet, mani olabilecektir zannedilebilirdi. Mamafih bu devirde dahi birçok şenaat ve fazahatler vaki olduktan maada, Galileé gibi bir nadire-i dehâ, küre-i arzın müteharrik olduğunu iddia ettiği için tekfir ediliyor ve -yetmiş yaşında bir pîr-i muhterem olduğu halde- engizisyon cemiyeti huzuruna sürüklenip tekdir ve tahkir olunduktan sonra zindana atılıyordu".*[574]

Görüldüğü gibi Rıza Tevfik için de Rönesans, Allah adına işlenen kötülüklerin, zulümlerin medeniyet hissi ve insanlık aşkıyla[575] son bulacağına inanılan bir devirdir. Bilindiği üzere, dünya tarihinde Hıristiyan Batı Avrupa'da kiliseye karşı çıkan, kilisenin kabullerine aykırı görüşler beyan eden herkes Allah adına öldürülüyor, zindanlara atılıyordu. Rıza Tevfik buna telmihte bulunarak, medeniyet fikri ve hümanizmanın uyanmasıyla artık bu cinayetlere dur denileceğine dair bir inancın Batı'da ortaya çıktığını anlatıyor ve buna rağmen Batı'da "dünya dönüyor" dediği için Galileé engizisyonun hışmından kurtulamadığını zikretmeyi ihmal etmiyor. Rıza Tevfik terminolojisinde intibâh ya da ıslahat devri olarak tercüme edilen Rönesans'ta ilmî terakkiler, beşer zihninin kadim ananeler ve batıl inançların tahakkümünden kurtulmasıyla "tatbikât-ı sınayide" pek çok icatlar ve keşifler olmuştur. Fabrikalar, vapurlar, bankalar çoğalarak insanın içtimaî hayatı zenginleşmiş ve kolaylaşmıştır.[576] Dolayısıyla

---

[570] Ahmed Refik, *Muhtasar Tarih-i Medeniyet*, s. 257.
[571] M. Şekip, s. 26-27.
[572] Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 432; M. Şekip, s. 25.
[573] Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**, s. 473.
[574] Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, s. 473.
[575] Bilindiği gibi Rönesans'ın en önemli neticelerinden biri o zamana kadar Tanrı'yı inceleyen bilimin yani Teolojinin yerini insanı inceleyen ve önceleyen Hümanizmanın değer kazanmasıdır. Bkz. Faure, s. 121.
[576] Rıza Tevfik, "Absolutisme, Mutlakiyet-i İrade" *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, s. 47.

Rıza Tevfik'e göre medeniyet, "Keşfiyât-ı tecrübiye ve tatbikât-ı sınaiye" ile terakki eder. Ayrıca bize bu dünya için "refah-ı saâdet-i maddîye esbâbını temin" yani hem maddî hem manevî güçler gerekmektedir.[577] Bunun için insanın ilimlerde ve sanatlarda terakki etmesiyle felsefî düşünceye kabiliyeti artacak, insan tefekkürde terakkiyle felsefe yapabilecek kudreti elde edecektir. Çünkü ilim ve sanatın terakkisi, onu sıradan gündelik işlerin ve düşüncelerin üzerine çıkmaya sevkedecektir.[578]

Felsefe lugatinin mukaddimesinde, İslâm âlimlerinin felsefe hakkında tereddütlerini dikkate almak gerektiğini, çünkü aklın tecrübe ve his sınırlarını aşan meseleleri anlayabilecek kudrette olmadığını[579] ifade eden İsmail Fennî Ertuğrul ise intibahı şöyle tarif etmekte:

> *"Yeniden tevellüd etme, taze hayat bulma, teceddüd, rucû'. Devr-i intibâh ki edebiyat ve ulûm ve fünûnun on beşinci ve on altıncı asırlarda Avrupa'da kesb-i faaliyet etmesinden ibarettir. Ve bunun kısm-ı 'azamı ezmine-i kadîme dahilerinin âsarını taklit etmek olmuştur. O sırada sanat tab'ın ihtirası bu hareketi teshil etmiştir. Lâkin bu kelime bir mânayı daha tazammun etmektedir ki o dahi kurûn-ı vustânın hayat hakkında hâsıl ettiği fikre yeni tecrübeler ve yeni nokta-i nazarlar vasıtasıyla muâraza olunabileceğini ifade etmektir".*[580]

İsmail Fennî'nin yeniden doğma vurgusuna mukâbil, Celal Nuri'ye göre de Rönesans *"Ba'su ba'de'l-mevt"*tir.[581] Bu kuvvetli vurgu insanoğlunun öldükten sonra yeniden diriltileceği o güne telmihle, yok olmuş bir medeniyetin, cemiyetin Rönesans'la tekrar dirilebileceği inancını işaret etmektedir. Bu inançla Celal Nuri *zamânen ve mekânen* terakkinin Rönesans'la vuku bulduğunu savunmaktadır. Avrupa Hrıstiyanlık'tan sıyrılıp Roma ve Yunan mirasına, kültürüne döndüğünde Rönesans'ı gerçekleştirmiş, terakki etmiştir.[582] *"Terakkiyât eskiden arasıra mevânia uğruyordu. Rönesans'tan itibaren bir daha durmamak üzere devr-i tekâmül başladı"* diyen Celal Nuri bunu fennin yer, gök, güneş hakkında ulaştığı

[577] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 8-9.
[578] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 285. Benzer bir vurgusu için bkz. Rıza Tevfik, "Tasnif-i Ulum-I", **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**, c. I, S. 3, s. 366-367.
[579] İsmail Fennî [Ertuğrul], s. 4.
[580] İsmail Fennî, s. 902.
[581] Celal Nuri, **İştirak Etmediğimiz Harekat**, Matba-I Orhaniyye, 1917, s. 21.
[582] Celal Nuri, *İştirak Etmediğimiz Harekat*, s.26-27.

neticelere bağlamaktadır.[583] Üçüncü bölümde ele alacağımız üzere, onun eskilerin ağırlığından sıyrılıp yeniden dirilmek arzusu, Şark'ın tekrar terakki edebilmesi için hangi yollara başvurulması gerektiğine dair tekliflerinin anafikridir, denilebilir.

Hilmi Ziya Ülken'in "Modernist İslâmcı"[584] olarak isimlendirdiği ve *"medresenin hücumuna ve skolastiğin kötü karşılamasına"* maruz kaldığını söylediği Musa Carullah Bigiyef,[585] müslümanların inhitâtı meselesine dair pek çok şey yazmış, Afganî ve Abduh'un fikriyâtından etkilenmiştir. Onun, Rönesans sonrası yaşanan Reformasyon için getirdiği açıklamalar da Batılı mânâda bir fikir yürütme olarak değerlendirilebilir. 16. asır başlarında Almanya'da başlayan reformasyon/ıslahatı şöyle tarif ediyor:

> *" (...) medeniyet dünyasının aklî, fikrî kuyûd-ı ruhâniyeden, ruhâniler elinde esirlikten azad oldu, ulûm, maarif, geniş nefes alabildi (...) medeniyet dünyasına mektepler, ehemmiyetli bereketler ihsan etti: insan kendinin insaniyetine, akıl kendinin riyâsetine istiklaline, hürriyetine, nüfuzuna nâil oldu. Bundan son[ra] âlemi-i vücudun, nihayeti yok fezasında insanın aklı süratle hareket edip, tabiatın bütün hazinelerini, bütün sırlarını keşfetmeye başladı. Katoliklerin kanlı ellerinden insanın kuvve-i idrakiyeleri, kuvve-i ilmiyeleri kurtuldu. İnsan hem ilim hem amel yollarında neşatla hareket etmeye başladı; kenise duvarları içinde, papaların ellerinde akıl mahpus iken mümkün olmayan terakkiyât eseri, son asırlarda buna göre asanlıkla hâsıl oldu. Kenise tasallutundan aklın necâtı berekesinde medeniyet dünyası terakki etti."*[586]

Özellikle Meşrutiyet devrinde o gün itibarıyla son derece "fantastik" denilebilecek hayallerin/fikirlerin bulunduğu metinlerde öngörülen gelecekteki dünya tasvirleri, terakki ve medeniyete ne kadar büyük değer atfedildiğini, en mühimi zamanın ruhunu güzel resmettiği için burada değineceğiz. Bu metinlerden biri, Türkçede bilim-kurgu nevinden ilk eser olan *Başka Dünyalarda Canlı*

---

[583] Celal Nuri, *İştirak Etmediğimiz Harekat*, s. 32.
[584] İsmail Kara'nın üç ciltlik **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi** eserinde, Musa Carullah İslâmcılar arasında ele alınmamıştır.
[585] Ülken, s. 281.
[586] Musa Carullah, "Medeniyet Dünyası Terakki Etmiş İken İslâmiyet Alemi Niçin İndi?", **İslâm Dünyası**, 6 RA 1331/2 Mart 1329, sene: 1, S. 1, s. 4-5.

Mahlûkat Var mı? eserini kaleme alan askerî veteriner ve bakteriyolog Osman Nuri [Eralp] Bey'e (1877-1940) ait.[587] Şöyle diyor:

> "*Hâsılı bu zaman devr-i zekâdır. Artık şimdiden sonra dimağ neşv ü nema buluyor fazl u kemali... Terakki ve tekâmül devridir. Akıl olanca âsâr-ı terakkisini gösteriyor. Her gün saha-i medeniyete yeni bir eser-i ihtira' fırlatılıyor. Havaî balonlar, srenler çıkmak üzere sesli fotoğraflar tekemmül ediyor bu gidişle bir gün gelecek ki muharebât cevv-i havada olacak... Bu ise insanları büsbütün korkutacak... Bunun üzerine bütün akvâma bilginlik gelecek... Bir mütareke-i umûmi akd edilecek dünya muharebelerine nihayet verilecek... Bu sayede ben-i beşerin üstünden büyük bir yük kalkmış olacak... Dünyadaki insanlar birbirilerine dest-i teâvünü uzatacak... Emniyet ve saâdet tamamıyla takarrür edecek... Yüz bin sene sonra gelecek nesl-i beşer tanınmayacak... Ne şekilleri, ne simaları, ne âdetleri, ne kıyafetleri hâsılı hiç bir şeyleri hal-i hazırla kıyas kabul etmeyecek, bir şâşâ-i medeniyet... Medeniyet-i hakikiye dünyayı kaplayacak... Göklerde uçulacak... Cevv-i havada bir memleketten diğer memlekete dakikasında varılacak.... 'Tele fotofoninin' yani mesafât-ı baidedeki sesleri fotoğraf halinde aksettiren telgraf ile yıldızlardan haber alınacak... Avâlim ve ecrâm ile muhabere edilecek... Âlem-i semavata telsiz telgraflar urulacak, sekene-i avâlim ile konuşulacak, değil dünyada milel u akvâm arasında habl-i uhuvvet tesis edecek hâsılı tabiat ve hayat tekâmül etmektedir her şey tekâmüle tabidir. Ahlâk ve tabayi'-i beşer gittikçe sükûnet ve safiyet bulmaktadır. Efkâr-ı beşer her gün yeni bir nur-ı marifet... Günâ-gûn medeniyet ile parlamaktadır. Kâinat her an bir hilkat-i ebediye ve mütevâliyenin tecelligâhıdır. Hilkat, hilkati takip etmekte... Dünya ve felekiyât hiç durmayıp bin türlü tecelliyâta mazhar olmakta, her gün yeni bir inkılâb masdarıdır. Bir alem fena bulur, öbürü tecellisaz olur. Bu bir deverân-ı alemdir ki ebedî ve ezelîdir, öyle kurulmuş (...) Yine deriz ki: Alem-i tabiat ve alem-i hayatta gaye bir maksat tekâmüldür. Tekâmül de: Tecelli, kemal, inkılâptır.*"[588]

Bu bilim adamının "medeniyet-i hakikiye" diye işaret ettiği hususlar, maddî terakkilerden müteşekkildir. En dikkat çekici olan ise, bu medeniyetle ahlâk arasında müspet bir irtibat kurması, maddî terakkiyle beraber insanlar arası ahlâkın da güzelleşeceğine dair duyduğu inançtır.

> *"Eski devirler çoktan geçti... Artık dünya kurûn-ı vustâdaki hal-i keşmekeşini bıraktı. O devrilerdeki eneiyyet, hamakât şimdi aklî hakikate döndü. O zamanlar ezhân-ı umûmiyeyi bürümüş olan cehl u taassub... Siyah hayaller, gulyabaniler, artık birer birer silindi. Şua-ı dilâviz-i maarif*

[587] Hakkında geniş bilgi için bkz. Berfin Melikoğlu, "Osman Nuri Eralp'in 'Bakteriyoloji Dersleri' Adlı Kitabının Veteriner Hekimliği Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", (**Basılmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enst.), 2007, 181 ss.

[588] Bakteriolog-Kimyager Osman Nuri [Eralp], s. 495.

saha-i âlemi tenvîr etti. Şehrâh-ı hakikat açıldı Bir minhâc-ı nuranî çeşm-i insaniyet önünde uzanıp gitti."

diyen Osman Nuri bey, geçen yüzyılların bu sebeple akli faaliyetlerinin zedelendiğini, "hayalî, kelâmî, indî esaslar" üzerine inşa edildiğinden şikayet eder. Beşeriyete faydası olmayan nazari tartışmalarla "skolastik safsatalardan, hikmet-i akliye mugâlatalarından" ibaret bir ilim dünyası tablosu çizer. Bu hengâmda medeniyet zarar görmüştür. Bu devirlerin ilim adamlarının ürettikleri de *"münzeviyâne düşüncelerden, düşünüle düşünüle hayal-i beşerin tuhaf tuhaf doğurduğu, hatırlattığı efsanelerden, bir nevi masallardan ibaret idi. Ne hayata, ne sanayiye, ne marifete, ne hakikate bir faidesi, bir cihet-i tatbiki var idi."* Buna mukâbil yirminci yüzyılın, çalışma, gayret etme üzerine kurulduğuna dikkat çeken Osman Nuri, ilginç bir hususu daha dile getirir:

"(...) fen ayrıldı metafizikten, ilm-i kelâmdan uzaklaştı, ameliyathânelere indi, labarotuvarlara girdi, dershâneler mevki-i hitabete bırakıldı, erbab-ı fen dest-gâh-ı marifette çalışmaya koyuldu (...) hulâsa âlem-i medeniyette kürsi-i hayal yerine kürsi-i hakikat kuruldu."

Böylece fen vasıtasıyla, dünyanın başlangıcından beri insanlığın görmediği bir terakki devri yaşanmakta, medeniyetin eserlerinden istifade edilmekte,[589] saâdet ve servet temin edilmektedir. Osman Nuri Bey, bu noktada daha önce literatürde tesadüf etmediğimiz ilginç bir irtibat kurar: Madem ki "evlad-ı türâbız", o halde hakikate vasıl olmak için toprakla yani fenle alâkadar olmak icap etmektedir.[590] Ayrıca insan, eşref-i mahlûkattır, fakat henüz aklen kemalini tamamlamamıştır. Yine de ibtidâî insanlarla mukayese edildiğinde şimdiki insan daha akıllı, daha zekidir. Çünkü devir "devr-i zekâdır."[591]

Osman Nuri Bey'in bu medeniyet yorumlarının bir benzerine, biyografisi hakkında yeterli malûmât bulunmayan ve muhtemelen medreseli olan bir başka dönem münevverinin eserinde de tesadüf ediyoruz. Mollazade Mustafa Nazım'ın

[589] Bakterilog -Kimyager Osman Nuri [Eralp],, "Alem-i Fünûn-ı Medeniyete Bir Nazar", **Musavver Muhit**, 18 Kanunievvel 1324, C. 1, S. 9, s. 134.
[590] Osman Nuri, "Alem-i Fünûn-ı Medeniyete Bir Nazar", s. 135.
[591] Bakterilog-Kimyager Osman Nuri [Eralp], "Kanun-ı Tekâmül", ***Musavver Muhit,*** 30 Temmuz 1325, C. 2, S. 17-39, s. 494.

Rüyada Terakki[592] başlıklı eseri, hakikaten bir rüya üzerine kurgulanmış.[593] 24. yüzyılda Osmanlı İstanbul'unun, müstakbelde bir tür cennet gibi, insanoğlunun maddî olarak hayal edebileceği her tür zenginlik ve rahatın yaşandığı bir medeniyet tasvir eder. Yazar, medeniyeti maddî terakki olarak anlatmaktadır. Teknik-teknolojik nimetlerin akla gelmez nispette var olduğu bir şehir tahayyül eden yazar,

> *"(...) âlem-i imkân insanların derece-i tekemmülâtını gösteriyor (...) bu âlemin insanları mütehallî oldukları fezâil-i ahlâkiyeleri ile gece gündüz çalışıp devr-i ademden beri sine-i tabiatte gizli kalmış olan bunca âsâr-ı tabiiyeyi keşfederek meydana çıkarmışlar ve bu gayretleri sayesinde insanlığı mirkât-ı terakkinin en yüksek kademesine kadar isad ettirmişlerdir."*[594]

Metinde maddî terakki olarak tarif edilen hususlardan en mühimi hayatın her sahasında kusursuz bir biçimde işleyen düzenliliktir. Demir, hava ve kara yollarının tertibi, buralarda işleyen vasıtaların çeşitliliği ve konforu, şehrin içinde her yöne ulaşımı sağlayacak yer altı, yer üstü köprüleri, kat kat billur binalar, gündelik hayatı kolaylaştıracak pek çok akıl almaz makine, fabrikalar, mükemmel güzellikte ve düzende bahçeler şehrin her tarafında sakinlerine cennette yaşadıkları hissini verecek seviyededir. Maddî refahın fevkalede olduğu, hem gözün hem midenin, hem ruhların alabildiğine doyurulduğu bu şehirde insanlar bu nedenlerle nerdeyse hiç günah işlememektedir. Tüm bunlar ve daha fazlasıyla yazar aslında, İslâm'ın öngördüğü emir ve yasaklar dahilinde, hayatın merkezine aklın rehberliğinde çalışmak konulduğunda terakki edileceğini anlatmaya çalışmıştır.[595]

Mollazade'nin ütopik müterakkî medeniyet tasviri kadar olmasa da, devrin tarih kitaplarında da Avrupa'nın yerin altını ve yerin üstünü mamur eden maddî terakkileri oldukça ciddi yer almaktadır. Bu tarih kitaplarının umûmiyetle,

---

[592] Molla Davudzade Mustafa Nazım Erzurumî, **Rüyada Terakki, Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Ru'yet**, Dersaâdet: Kader Matbaası, 1329, 192 ss.

[593] Eser hakkında yapılan daha eski tarihli iki değerlendirme yazısı mevcut: Sevgül Türkmenoğlu, "Bir Ütopya Romanı: Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rüyet", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 2014, C. 7, S. 31, s. 289-295; Nurseli Gamze Korkmaz, "Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rü'yet"te Cemaatçi ve Geleneksel Yapı", **Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader],** 2015, C. 13, S. 1, s. 521-531.

[594] Mollazade, *Rüyada Terakki*, s. 38.

[595] Mollazade, *Rüyada Terakki*., s. 106.

Batılı mânâda pozitivist bir medeniyet tarihi okuması dahilinde telif edildiğinden de daha önce bahsetmiştik. Ali Reşad'ın mekteplerin hemen her seviyesi için yazdığı tarih kitapları da bunlardandır. Her ne kadar tarihin başlangıcı için tabiat bilimlerinin verilerine atıfta bulunsa da tarihin ilk zamanları için kaynak olarak kutsal metinleri de işaret etmesi onun bu mutlak mânâda positivist telakkinin tesirinde olmadığını göstermektedir.[596] Ancak o da, insanlığın asırlar boyunca terakki ettiğini ve asr-ı hâzıra gelindiğinde bu terakkinin en üst derecesine ulaşıldığını ifade ettiğinde, kasdettiği maddî, teknik-teknolojik ilerlemelerle şekillenen Avrupa medeniyetidir:

> *"19. asır tarihinin en şâyân-ı dikkat safhası sanayi ve ticaretin terakkiyât-ı fevkalâdesi ve bunun neticesi olarak akvâmın şerâit-i maddîye-i hayatiyesinin külliyen tebdîlidir. Terakki-i ulûmun ve bilhassa ulûm-ı tabiiye ve kimyeviyede vukua gelen terakkiyât ile bunların sanayie tatbikinin neticesi olan tahavvülât ve tebeddülât-ı azîme 1815 tarihlerine doğru başlamış ve 1840 senesinden sonra seri hutvelerle ilerlemiştir. Bu, yalnız bir memlekete mahsus ve münhasır olmayıp belki bütün dünya ilmen ve mevcutlarının mesâi-i beynelmilelinden husûle gelmiş bir semeredir. Terakkiyât-ı cedîdenin iki unsur-ı aslîsi buhar ve elektiriktir (...) Sanayi ve ticaret buhar ile müteharrik makinelerin icadı üzerine tebeddül ve terakki etmiştir."*[597]

Ali Reşad böylece, sanayinin, makineleşmenin artmasını terakki olarak takdim etmektedir. Çünkü böylece insanoğlunun, başıboş akan nehirlere, yerin altında unutulmuş madenlere hükmü geçmekte, hayatın her sahasında sürat artmaktadır. Bu mânâda, İstanbul'dan Paris'e üç günde gidilmesini sağlayan tren, terakkinin en büyük işaretidir.[598]

Ali Seydi de ahlâk kitabında gündelik hayatı kolaylaştıran vasıtaları ve eşyaları, harp silahlarını medeniyetin terakki unsurları arasında saymaktadır:

> *Bundan bir asır evvel İstanbul'dan Selanik'e karadan on beş, denizden on on iki günde gidilebilir iken şimdi her iki tarik ile –vesâit-i mevcude sayesinde- iki günde gidilebiliyor ki büyük bir fark demektir. Esliha-i harbiye, levâzım-ı medeniye ve hayatiye ve ihtiyacât-ı sâirece de vaki olan terakkiyât bu kabildendir… İşte bu haller, bu ihtimaller gösteriyor ki insan terakki ve temeddüne kabiliyetli bir mahlûk-ı mükemmeldir. Nasılsa kütüb-i*

[596] Yıldız, s. 375.
[597] Ali Reşad, **Asr-ı Hâzır Tarihi**, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1330, s. 413; 418.
[598] Ali Reşad, **Asr-ı Hâzır Tarihi,** s. 421.

mukaddesede insan "eşref-i mahlûkat" vasfıyla tavsif ve tebcil edilmiştir".[599]

Ata Hüsnü de, benzer bir vurguyla, medeniyette terakkinin muharrik gücü olarak buhar ve elektriğe işaret eder. Bu sayede maddî servetin yolunun açılması ayrıca bir terakki nişânesidir:

"Avrupalıların on dokuzuncu asırdaki medenî terakkileri, ilm u maarif sayesinde buhar ve elektrik kuvvetlerini fabrikalarına idhâl etmeleri mamulat ve masnûatı pek çoğaltmış, ziraat ve ticaretlerini artırıp büyütmüş (...) mahsulat ve masnûat-ı zâide için bir pazar-ı revaç bulmak mecburiyeti yüz göstermiş ve bu da onları tevsi'-i memâlik ve istimlâke sevketmiştir (...)"[600]

Bu bakımdan Ata Hüsnü ümmetlerin medeniyetinin nispetini anlamak için binalarına, ilmî, edebî, felsefî eserlerine, servetlerini anlayabilmek için de ticaret ve ziraatta geldikleri yere, kanunlarına bakmak gerektiği fikrindedir. Çünkü bunlar bir milletin medeniyette ne kadar terakki ettiğinin göstergesidir. Tam burada, medeniyeti ikiye ayırır: Medeniyet-i hakikiye, medeniyet-i mecâziye ya da medeniyet-i kâzibe. "Medeniyet-i hakikiye", adil kanunlar, âli ulum, müterakki ve güzel ahlâk, büyük ve parlak servet, mamur memleket ihdas ve icadı ile kâimdir. "Medeniyet-i mecaziye" ise muâşeret, süsleme ve süslenme, giyinme, yemek yiyip içme gibi, zaman ve mekana göre dikkate alınması icap eden bir takım âdetlerdir.[601]

18. asırdan beri fen sahasında neredeyse her gün yeni bir keşifle devamlı bir surette ilerlendiği, tecrübenin tasavvurâta üstün gelmesiyle, fende daha fazla terakkinin ortaya çıktığını düşünen "Modernist Türkçü İslâmcı" olarak tavsif edilen [602] M. Şemseddin [Günaltay] meseleyi pek çok eserinde ele almıştır. Husûsen, Mehmet Âkif'in de takrîz yazdığı *Zulmetten Nura* isimli kitabında İslâm dünyasının akla, fenne gereği gibi kıymet vermemesi sebebiyle geri kaldığına dair görüşlerine üçüncü bölümde sıkça atıfta bulunacağımız aslen medreseli olan bu

[599] Ali Seydi, **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniyye, Kısm-ı Evvel, ikinci tab'ı**, Dersaâdet: Artin Asadoryan Matbaası, , 1329, s. 8-9.
[600] Ata Hüsnü, s. 8. Bu serveti temin edemeyen milletlerin daire-i vahşette kaldığını ifade eden bir metin için bkz. Hulisi, s. 23.
[601] Ata Hüsnü, s. 13.
[602] Ülken, s. 394. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, c. II, s. 561-616.

Meşrutiyet münevveri, fen sayesinde terakki etmeyi medeniyetin zirvesine çıkmak olarak tarif eder. Bu meyanda, *Sebilürreşad*'daki bir makalesinde, etrafı muhteşem çiçekler, havuzlar, harika köyler, ırmaklarla çevrili bir şahikaya tırmanan bir kimseyi tasvir eder. Bu kimsenin buraya çıkış esnasında karşılaşacağı manzara yükseldikçe, ufku genişledikçe görecekleri çok daha zengin ve engin olacaktır. Dağın zirvesine geldiğinde manzara daha da detaylanacaktır. İşte fen sahasındaki terakkiler de tam olarak böyledir diyen M. Şemseddin, insanoğlu kendisine meçhul pek çok şeyi keşfettikçe tekâmül etmektedir. Kimya ilmi, tereskop, teleskop, röntgen sayesinde gözle görülemeyen pek çok renk, ışık görülebiliyor, gökteki ışık kaynağı milyonlarca güneş, yıldızlar, yerin altında gizli alemler öğreniliyor, böylece asırdan asıra araştırmalar genişledikçe insanoğlunun acziyeti de artmaktadır, demektedir.[603] Aynı dergide, "Felsefe Dersleri: Fen ve Felsefe" başlıklı bir kaç sayı devam eden makalesinde de, insanoğlunun ibtidâî halinden, sabâvet devrinden zekâlarının inkişâfıyla içinde bulundukları muhite dair malûmâtlarının artmasıyla terakki ettiklerine işaret eder. İnsanlığın sabâvet devrindeki sahip olduğu hurafeler, batıl fikirler bu suretle yerini müspet bilime bıraktıkça terakki vuku bulmuştur.[604]

Böylece, son dönem Türk düşüncesinde, insanlığın vahşiyet hallerinden tedrîcen değişe değişe, aklını daha fazla kendisini ve etrafını anlamaya yönelik kullanmasının neticesinde şekillenen maddî medeniyetin 19. yüzyıldaki tezahürlerinden müspet bilimler, onun neticeleri olan teknik mevzusunda bir kısım Meşrutiyet münevverinin fikirlerini tahlil etmeye çalıştık. Şimdi artık, terakki, tekâmül ve medeniyet kavramlarından müteşekkil zemini inşa ettikten sonra üzerinde yükselen İslâm'ın terakkiye mani olup olmadığı, inhitâtı gibi sorulara cevap aramaya geçebiliriz.

[603] M. Şemseddin, "Fennin Saha-i Ittılaı", **Sırat-ı Müstakim**, 12 Temmuz 1328, c. I-VIII, S. 21-203, s. 400-401.
[604] M. Şemseddin, "Felsefe Dersleri: Fen ve Felsefe", **Sırat-ı Mustakîm**, 21 Nisan 1327, c. VI, S. 139, s. 133.

III. TERAKKİ VE İSLÂM

Meşrutiyet literatürü takip edildiğinde terakki fikrinin, insanlık söz konusu olduğunda farklı, husûsen İslâm tarihi mevzu edildiğinde daha farklı açılımları olduğu dikkat çekmektedir. İlk iki bölümde de işaret ettiğimiz üzere Meşrutiyet aydınları Aydınlanma felsefesinin ilerleme tasavvuru ve sosyoloji ilminin tesiriyle insanlığın ibtidâî bir halden gelişmiş, medenî bir hale yavaş yavaş evrildiğini, bunun bir tekâmül süreci olduğunu savunur. Bu süreç neticesinde insanlığın aklî melekeleri ve tecrübî birikimini en üst düzeyde kendine mal eden ve maddî terakkilerle bunu taçlandıran Batı medeniyeti ortaya çıkmıştır. Buna mukâbil insanlık çizgisi üzerinde tarihin bir devrinde bir coğrafyada fakat tüm insanlığa hitabeden en mütekâmil ve müterakkî bir din olan İslâm'ın gelmesi ve esasen medeniyetin menbaı olmasına rağmen, inananlarının zamanla hakiki İslâm'dan uzaklaşmaları sebebiyle Batı'nın bugün itibarıyla elde ettiği maddî terakkiyi gerçekleştirememişler, tarihin bir döneminde çizginin dışında kalmışlardır. Yani Hz. Peygamber'in zuhûru, tevhid dininin en son noktası olan İslâm vahyiyle birlikte, insanlık medeniyet çizgisinde varabileceği en üst düzeye çıkmış ancak müslümanlar İslâm'ın zuhûrunu takib eden yıllarda terakkiden inhitâta doğru bir süreç yaşamıştır. Bu bağlamda, Aydınlanma'nın altın çağ arayışını müstakbelde görmesine mukâbil, terakkinin tüm yaşanmışlıkları atlayıp, en başa, müslümanlar için başlangıç noktası olan bir devreye, ilkeler bazında asr-ı saâdete dönülmesiyle tekrar vuku bulacağına dair bir inanç vardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken mühim bir nokta daha vardır. Bu da, terakkinin, mazinin kendisine yani İslâm'ın yaşanmış, tecrübe edilmiş, tarihe mal olmuş haline değil bizzat kaynaklarına dönmek suretiyle vuku bulacağına dair duyulan inançtır.[605] Burada Batı'nın hıristiyanlık yedeğinde çağlar boyunca ortaya koyduğu mazisinin kendisini terakkiye çıkardığına inanılırken, İslâm'ın müslümanlarca yanlış anlaşılmasının onları gerilettiği fikri dikkat çekicidir. Yani Batı, tarihin tabii süreci içinde terakki etmiş ama müslümanlar edememiştir.

[605] Meselenin bu tarafına daha önce dikkat çeken bir makale için bkz. Kara, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telâkkisi", s. 90.

Husûsen Tanzimat'la başlayan süreçte müslümanların gerilediği/inhitât ettiği değerlendirmeleri Oryantalizmin de etkisiyle "inhitât edebiyatı"nı doğurmuş, inhitât terakkinin, terakki inhitâtın yokluğu anlamına gelmiştir. Yani müslümanların terakkisinin bir tarihten itibaren durduğu iddiasının kabulü, inhitâtın varlığını da zaruri kılmıştır. Bu tasavvurun temelinde, Batılılarca ileri sürülen İslâm'ın kendisinin mâni-i terakki olduğu iddiası yatmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme dönemi literatüründe terakki denildiğinde neyin kastedildiği aynı zamanda inhitâtın neye işaret ettiğini bilmekten geçmektedir. Özellikle oryantalistler tarafından kaleme alınmış metinler Meşrutiyet devri aydınlarının meseleyi ele alış biçimlerini etkilemiş, İslâm tarihinin ve husûsen Osmanlıların Batı karşısında siyasî zaafiyetler, askerî yenilgiler, iktisadî kayıplar, cehalet, ahlâksızlık şeklinde tezahür ettiği düşünülen inhitât devirleri geçirdiği ve geçirmeye devam ettiğine dair pek çok şey kaleme alınmıştır.

Bu metinlerde İslâm tarihi için inhitât olarak tasvir ve tavsif edilen hususlar özetle, servet ve refahın zamanla azalması, fikrî, içtimaî ve siyasî hayatta hürriyetin yokluğu, akıl yerine mazinin otoriteleriyle bunların tanzim edilmesi, askerî-siyasî mağlubiyetler, ilim sahasında eser verilememesi, pozitif bilimlerde eski çağların mâlûmâtlarıyla hükmedilmesi, dolayısıyla skolastik felsefenin tesiri ve en mühim iddia da dinde hurâfelerin hâkim olması sebebiyle müslümanların dinen, fikren, içtimâen ve siyaseten geri kaldığıdır. Tüm bunları terakkinin yokluğu inhitâtın varlığı olarak değerlendiren oryantalist yazarlar, müslümanların Hz. Peygamber'den sonraki inhitâtlarının sebebini İslâm'ın kendisinin yeni ve fakat yeniliğe açık bir din olmadığı iddiası ekseninde yazmışlardır. Yani oryantalizm, müslümanların gerilemesinin sebebini İslâm dininin üzerine oturduğu esaslarda bulmaktadır. Müslümanlar ise bir gerilemenin varlığını kabul etmekte ve fakat bunun İslâm'dan değil müslümanların İslâm'ı yanlış anlayıp, hakikate uygun tatbik etmemeleri sebebiyle kendilerinden kaynaklandığını savunmakta, dolayısıyla müslümanların tarihinde inhitât devirleri olduğunu varsaymaktadırlar.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu hususlar bu bölümün başlıklarını teşkil edecektir. Birinci fasılda öncelikle, İslâm dininin esaslarının geri olduğu bu nedenle de müslümanların geri kaldığı iddiasını ortaya atan oryantalistlerin fikirleri tezimizin tarih aralığında neşredilen metinlerine müracaatla ele

alınacaktır. Bu iddianın Meşrutiyet münevverleri tarafından dönüştürülüp, geri olanın İslâm dini değil müslümanların tatbiki olduğu kanaati ve bu geri kalmanın sebepleri özetlenecektir. İkinci fasılda ise İslâm'ın bilakis terakkiyi terviç eden bir din olduğu fikri, bunun hangi açılardan ele alındığı ortaya konulacak ve nihayet üçüncü fasılda da yeniden terakki için ne türden değişimler icap ettiği ve bu değişimlerin nasıl hayata geçirileceği yolunda ortaya konulan teklifler ele alınacaktır.

3.1. İslâm Terakkiye Mani midir?

Batı'nın bilimsel icatlar neticesinde elde ettiği araçlarla zenginliğini daha da arttırmak üzere yönünü Şark'a çevirmesi, bu coğrafyayı sömürmeye başlaması, onu iktisadi ve siyasî mânada güçlendirmiştir. Özellikle coğrafî keşiflerle müslümanların kontrolündeki ticaret yollarına alternatif yolları dünya ticaret hayatına dahil etmiş, bu sayede kazandığı zenginlikleri Avrupa'ya naklederek gittikçe daha da kuvvetlenmiştir. Batı'nın bu yükselişine paralel bir biçimde Şark dünyası bu sürecin dışında kalarak, üstelik sömürülerek gittikçe Batı'ya mahkûm hale gelmiştir. İslâm dünyasının Batı'nın bu yeni ekonomik iktidarı karşısında son üç yüz yılda yaşadığı akıl almaz mağlubiyetler, Batı'nın tahakkümü altında nefes alma gayretleri, ayaklanmalar, kayıplar müslüman münevverleri bu sürecin sebeplerini araştırmaya teşvik etmiş, Batı'nın zenginleşip dünya üzerinde muktedir olmasının arkasında yatan hususları tespit etmeye sevketmiştir. Aslında daha önceki çağlarda da bir biçimde yaşanılan mağlubiyetler ya da kayıplar, bu yeni zamanlardaki kadar külli yorumlamalara yol açmamıştır. Bahis mevzu son asırlarda dinin dünya üzerindeki açıklayıcı ve kuşatıcı havasının üst planda reddedilmesi, daha yumuşatarak söylersek aklîleştirilmesi bu yorumların reddiyle neticelenmiş, başka türden cevapların bulunması ihtiyacı hâsıl olmuştur.[606]

Bir diğer husus, müslümanların geçmişe kıyasla hali hazırdaki mağlup durumları, Batı'nın askerî ve idarî tahakkümünün husûsen Osmanlı coğrafyası üzerinde gittikçe artması ve bu tahakkümün gerçekleşebilmesinde İslâm'ın

[606] Böylece dinin açıklayıcı rolünün yerini meselâ milliyetçilik hareketlerine nasıl bıraktığına dair bir çalışma için bkz. Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, İskender Savaşır (Trc.), İstanbul: Metis Yayıları, 2014, s. 24-25.

müslümanları zayıf bıraktığı yolundaki oryantalist söylemin baskıcı tutumudur. Hatta belki de tetikleyici rol oryantalist söylemin kendisidir. Zira, dikkat çekilmesi gereken husus, "Hangi ilke ya da sebep gelişme ya da gerilemenin sebebidir?" türünden modern dönemin dile getirdiği sorunun aslında insanlık ve medeniyet için bir gelişme ve gerilemenin varolduğu ön kabulüdür. Bu ön kabüle göre bazı durumlar, hadiseler gelişme ya da terakki olarak adlandırılırken diğerleri de bunun aksi olarak gerileme olarak tarif edilmekte, görülmektedir.[607] İnsanlığın başına gelenleri muhakkak bir biçimde bir teoriye hatta bir kanuna bağlama gerekliliği, tarih boyunca her bir medeniyetin bazen ilerleyip bazen gerilediği, son üç yüzyıl boyunca da özellikle İslâm dünyasının gerilediği iddiasını pekiştirme arzusu aslında insanın tarihi kayıt altına alma, tasnif ve tarif etme gayretinin bir neticesidir, denilebilir. Tıpkı bir ferdin hayatında kimi zaman işlerin kendi istediği istikamette gitmesi kimi zamanda tersliklerle karşılaşması onun gerilediği ya da ilerlediği anlamına gelmeyeceği gibi bir medeniyet ya da cemiyet için de durumunun aynı olduğu söylenebilir. Buna göre bazen bazı değerler nimet iken bazen külfete dönüşebildiği halde [608] , modern zamanlarda müslüman münevverlerin hadiseleri bu vasatta tahlil ve tasvir etmedikleri söylenebilir. Aslında ferdî terakki ve tereddiyi kabul etmekle birlikte insanlık için bir bütün olarak terakkiye inanmışlardır. Yani insanlık bir bütün olarak ileriye doğru gitmiş ve fakat İslâm toplumları bu yürüyüşün gerisinde kalmıştır.

Çünkü klasik dönemde müslüman tarih yazıcıları, İslâm coğrafyasını husûsen Osmanlı'nın içinden geçip geldiği dönemleri, hadiseleri anlatırken, tahlil ederken umûmiyetle 17. asrın ikinci yarısından itibaren bir tür çözülmeden bahsederler. Bu tâbir biraz daha sonraya tarihlendirebileceğimiz metinlerde "buhran, dönüşüm veya değişim" şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bununla başedebilmek üzere Osmanlı idareci sınıfına müntesip kimseler ıslah risâleleri yazmışlardır. Teklif edilen ıslahat, tarz-ı kadîmde görülen bozulmalar ya da

[607] "En iyi, bozulduğu zaman, en kötüdür" sözünün ifade ettiği üzere medeniyetler ya da devletler bir yönde ileriye gider, bunu bir tepki izler ve ters yönde ilerlemeye başlar, diyerek medeniyetlerin tarihte nasıl bir değişim gösterdiğine alternatif bir bakış sunan kitap için bkz. Leslie Lipson, **Uygarlığın Ahlâkî Bunalımları: Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?,** Jale Çam Yeşiltaş (Trc.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2003, s. 111.

[608] Lipson, s. 115.

nizâm-ı alem fikrine ters düşen gidişatın önünü almaya yöneliktir.[609] 17. yüzyıl sonuna kadar Osmanlı'nın bozulmasına yönelik çözüm için önerilerin bulunduğu metinlerde "eskiye dönmek" teklif edilmektedir. 18. yüzyılın başına kadar cemiyet ve devlet yönetiminde yenileşme istikâmetinde bir değişimin teklif edilmediğine dikkat çekilmektedir.[610] 15-16. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında özellikle ateşli silahların yaygınlaşması ve bunları kullanmayı bilen askere duyulan ihtiyaç, nüfusun artması buna mukâbil işsizlik, Amerikan gümüşünün kullanımının artmasıyla fiyatların yükselmesi, transit ticaret yollarının kaybedilmesi gibi dahili ve hâricî sebeplerle klasik yapı değişmeye yüz tutmuştur. Bu durumun değerlendirilmesi, sebeplerin aranması ve tekliflerle ilgili olarak Osmanlı müelliflerince yazılan ıslah lâyihalarında, Tanzimat ve husuûsen tezimizin konu edindiği Meşrutiyet yazarlarının benimsediği yol tutulmamış, yani bu metinlerde değişimin ve bir adım ötede krizlerin sebepleri olarak ne İslâm ne de müslümanlar gösterilmemiştir. Tabii, özellikle Tanzimat sonrası hissiyat ve Oryantalist metinlerde dillendirilen inhitât-terakki zıtlığına da bu metinlerde tesadüf edilmemektedir.[611] Bu bölümde değineceğimiz ve terakkinin zirvesi olarak kabul edilen "asr-ı saâdete dönüş" teklifi ise Osmanlı'nın klasik dönemindeki tezahür eden buhranın iyileştirilmesi için de "altın çağ"a dönüş şeklinde ifade edilmiş, bu "bir tür "gelenekçi ıslah"la meselelerin halli anlamına gelmiştir.[612] Yani aslında müslüman Türk düşünce dünyasında tarihte bir dönemde yaşanmak durumunda kalınan adına çözülme, buhran ya da inhitât denilen bu süreçlerin maziye nispetle söylenildiği, dolayısıyla mazide terakkinin ve nizamın zaten sağlandığı kabulüyle kesiştiklerini söylemek mümkündür.

---

[609] Osmanlı'da nizam-ı âlem fikrinin değerlendirildiği bir makale içn bkz. Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. 13, S. 2, 2000, ss. 180-188.

[610] Kabakçı, Enes ve Adadağ Özgür, "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı", s. 9.

[611] Osmanlı'da XVI. asır sonrasında klasik nizam algısının dönüşümü, değişimini ıslaha yönelik risâleleri kaynak edinen ve bu değişikliği ve süreci değerlendirmeyi konu edinen bir çalışma için bkz. Mehmet Öz, **Osmanlı'da 'Çözülme' ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergâh Yay., 1997.

[612] Öz, a.g.e., s. 101. Kanuni dönemi için kullanılan "altın çağ" isimlendirmesinin Batı kökenli olduğunu vurgulayan yazar, bu nedenle bu haliyle nasihat literatüründe rastlanmadığını, ancak İslâm toplumları için bir asr-ı saâdet olduğu gibi Osmanlılar için de "Devlet-i aliyyenin ihtişam ve şevket" ya da "selâtin-i maziye" gibi kullanımların çağrışımlarının mükemmel, ideal toplum anlamı taşımak bakımından zımnen "altın çağ" tâbiriyle örtüştüklerini dile getirmektedir. Bkz.: a.g.e., s. 103.

Şimdi önce, Tanzimat ve husûsen Meşrutiyet devri literatüründe Oryantalizmin ciddi baskı-tesiriyle değişen/şekillenen ve adı "İslâm mâni-i terakkidir" fikrini sonra da Batı'ya karşı "İslâm değil ama müslümanlar geri kalmıştır" cevabını veren Meşrutiyet münevverlerinin, müslümanların geri kalma sebeplerine dair zikrettiklerini ele alacağız.

3.1.1. Oryantalistlerin "İslâm Mâni-i Terakkidir" İddiası

Meşrutiyet devri yayınları arasında Batılıların hazırladığı İslâm tarihi kitaplarının nispeten çokluğu dikkat çekicidir. Devrin matbuat hayatının zenginliği ve hareketliliği bu türden metinlerin de artık kolaylıkla ulaşılır hale gelmesi ve revaç görmesiyle neticelenmiştir ki bu bahs-i diğerdir. Fakat bu metinlerin ortaya koyduğu İslâm dünyası tablosu o günden bugüne pek çok şeyi tesiri altına almış, İslâm'ın fen bilimlerinin gelişmesine, fikir hürriyetine mani olduğu iddiası gittikçe ivme kazanmıştır. İslâm'ın maarife, ulûma mâni olması bu durumun da müslümanların inhitâtına sebep olduğu iddiası dönemin en çok tartışılan meselesi olmuştur. [613] Ayrıca zaman içinde müslümanların fetihlerle elde ettikleri zenginlikler sebebiyle müreffeh bir hayat yaşamaya başlamalarının onları inkirâza sürüklediği; fethettikleri coğrafyalardaki farklı kültürlere sahip milletlerin İslâmiyeti kabul ettikten sonra eski akide ve alışkanlıklarını terk etmeyip bunları İslâm'la meczetmeye kalkışmaları hurâfelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur, denilmektedir. Böylece hakiki İslâm bozulmaya başlamış, müslümanları terakki ettiren dini ilkelerden uzaklaşılarak gerileme dönemine girilmiştir.

Müslümanlar aleyhine çizilen bu tabloyu kuvvetli kalemiyle resmeden Mithat Cemal, batılıların bu iddiasını bir "iftira" olarak tavsif etse de kendisini bu tesirden alıkoyamamıştır. Öncelikle onun temsil gücü yüksek bu ifadelerine yer verip, oryantalistlerin metinlerine geçebiliriz. Şöyle diyor:

> *"Garb'ın Şark'a bilinmez niçin, nazarı muzlimdir. Garb için Şark'ta her kafa bir kubbe-i mâbed mahiyeti arzeder, içinde nefha-i temeddünden âri bir tehlîl-i kibriyâ uğultusu akseden boş vaazlı bir künbed… zekâlarımız isterse göklere kadar yükselsin, onların nazarında kabil değil bir minare boyunu geçmez ve bir minarenin irtifâ-ı mahdûdunu geçmeyen her fikr-i bülendin üzerinde daima bir hilâl-i hunîn-i taassub parlar. Bir Avrupalıya*

[613] Kara, *Din ile Modernleşme Arasında,* s.126-197.

telakki ettiğiniz zaman feslerinizin altında cedlerinizin amame-i ananatından izler aradığını dikkat ederseniz görürsünüz. Öyle itikâd ederler ki hepimizin başında kurûn-ı vustâ asırları kara bir amame gibi dökümlüdür. Gençlerimizin odasında ferhad ile şirinin boyalı tesâviri kıtaat-ı alemin haritasına terk-i mevki etti, artık bizim de şu medeniyet dünyasında imâre-i istiklalimiz tabl u ilm değil buhar kazanı, rasad dürbinidir, artık biz de yaptırdığımız yeni binaları kem nazarlara karşı kundura eskilerinin pa-bûs-ı kefalet ve sıyaneti olmaktan kurtardık, artık evleri her muhtemel afetin önünde inâyet-i ilâhiyeden sonra sigorta alametleri koruyor ve artık biz de on dördüncü kurun-ı hicriyi yirminci asr-ı miladi ile muasır yaptık."[614]

Oryantalistlere göre İslâm dünyasında "inhitât" muhafazakârlık yani "sâbitiyet" sebebiyle vuku bulmuştur. Bu tartışmaların izini sürebileceğimiz literatürde üç temel metin vardır. Özellikle 1863'te Leiden'de basılıp Kahire'de tercümesi 1908'de yayınlanan Dozy Reinhardt'dan Abdullah Cevdet'in tercüme ettiği *Tarih-i İslâm;* Ernest Renan'ın Sorbone'da 1883'te *İslâm ve Bilim konulu* konferansı; Kahire'de 1902-1906'da yayınlanıp, mütercimi Zeki Megamiz tarafından Türkçeye 1328-1330'da tercüme edilen Corci Zeydan'ın yazdığı *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi isimli eseri,* II. Meşrutiyet aydınları arasında "İslâm mâni-i terakkidir" ekseninde, sonuçları itibarıyla fevkalede büyük tartışmalara sebep olmuştur.

1863'te Hollandalı müsteşrik Reinhart Dozy (1820-1883) tarafından Harlem'de Flemenkçe yayınlanan, *İslâm Tarihi* isimli eser Abdullah Cevdet tarafından Fransızca'dan Leiden 1879 baskısından tercüme edilip II. Meşrutiyet'in ilânını müteakiben, 1908'de Kahire'de neşredilmiştir.[615]

Bu eser Osmanlı coğrafyasında dini, husûsen İslâm'ı tenkit eden oryantalistik bakış açısını bu kadar net biçimde yansıtan ilk eserdir.[616] Eserde İslâm'ın pek çok ilkesi zamanın Arap gelenek ve örfüyle açıklanmakta, son derece serbest yorumlar bulunmaktadır. Eserin yayınlanmasını müteakiben en çok tenkide tabi tutulan, mütercim Abdullah Cevdet'in kitaba yazdığı takdimdir. Abdullah Cevdet bu takdimde Dozy'nin tuttuğu yolu takdir etmiş ve hatta onu müslüman olarak nitelendirmiştir. Çünkü ona göre Dozy, "Din muâmeledir" meâlindeki hadisin hükmünce, insanlara yararlı işler yapmak suretiyle en geniş anlamında

[614] Mithat Cemal, **İftira-yı Taassub**, Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1329, s. 2.
[615] Reinhart Pieter Anne Dozy, **Tarih-i İslâmiyyet**, Abdullah Cevdet (Trc.), C. 1, Matbaa-i İctihad, 1908.
[616] İbrahim Hatipoğlu, , "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin *Târih-i İslâmiyyet*'ine Yöneltilen Tenkitler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S. 3, 1999, s. 200.

müslüman olarak değerlendirilmeyi haketmektedir. Bu sebeplerden eser pek çok şikayete ve reddiyeye konu olmuştur.[617] Eserin en geniş tenkidi tezimizin konu edindiği tarih aralığında yayınlanan önce *Sırat-ı Mustakim*'de otuz sayı olarak neşredilip daha sonra *Hak ve Hakikat* başlığı altında kitaplaştırılan Manastırlı İsmail Hakkı'nın kitabıdır.[618] Bu başlıkta öncelikle Dozy'nin fikirlerine yer vereceğiz. Manastırlı'nın ve yine Dozy'ye reddiye sadedinde Filibeli Ahmed Hilmi tarafından telif edilen *Tarih-i İslâm*'daki yorumları ise daha sonra ele alacağız.

İlk olarak belirtmeliyiz ki Dozy'nin eserinde tenkit ettiği konular, "İslâm mâni-i terakki değildir" tartışmalarında, kendisine doğrudan atıfta bulunulsun bulunulmasın, merkeze alınmıştır. Meselâ Filibeli Ahmed Hilmi *Tarih-i İslâm*'ında daha söze başlarken Dozy'nin İslâm'a getirdiği eleştirilerin son derece "fennî ve felsefî" olduğunu, bir gayr-ı müslim tarafından İslâmiyet'in ancak bu kadar iyi anlaşılabileceğini ifade etmiştir.[619] Ancak Filibeli eserini, Dozy'nin "İslâm mâni-i terakkidir" fikrini çürütmek üzere yine onun delillerinden yola çıkarak kaleme almıştır.[620]

Dozy'e göre Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde İslâm birliği ve siyasî iktidar sağlanmış, toplumsal nizam kurulmuş, ahlâkî zafiyetlere galebe çalınmış, refah seviyesi yükselmiş, İslâm tüm safiyetiyle yaşanmıştır. Yani medeniyetin temel unsurlarından olan içtimaî ve siyasî hayat Peygamber devrinde bir nizam üzere yürümektedir. Onun vefatını müteâkiben halife seçimiyle başlayan ihtilaflar, mezheplerin ortaya çıkışı İslâmiyet'in, Dozy'nin tâbiriyle "Hakiki mü'minlerin mağlubiyeti" olmuştur. Dozy'nin vurguladığı, Hz. Peygamber'in vefatına kadarki zamanda İslâm tarihine damgasını vuran tüm bu hususiyetler aynı zamanda terakki eserleridir, terakkinin kendisidir. Hz. Peygamber tabii olarak İslâm'ı hakkıyla devlet ve cemiyet hayatına tatbik ettiğinden müslümanlar onun

---

[617] Hatiboğlu, *a.g.m.,* s. 201. Esere yapılan eleştiriler neticesinde A. Cevdet takdim yazısını çıkarmak zorunda kalmıştır. Konuyla ilgili geniş mâlûmât zikredilen makalede yer almaktadır. Başlıca eleştiriler için bkz. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 326/dipnt: 4. Muharrem Samet Bilgin, "Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet'ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler", **İslâm'ı Uyandırmak: Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcı Düşünce ve Dergiler**, 2018, C. 1, s. 165-182.

[618] Diğer geniş bir tenkit İsmail Fennî Ertuğrul'un 1928 tarihinde yayınlanan **İzale-i Şükûk** isimli eseridir.

[619] Filibeli, **Tarih-i İslâm-I**, s. 7.

[620] Filibeli'nin *Tarih-i İslâm*'daki tarih telakkisinin genişçe ele alındığı bir ilk metin için bkz., Kara, **Din İle Modernleşme,** s. 110-125.

devrinde terakki edebilmişlerdir. Ancak ondan sonra süreç onun tatbikinden uzaklaşmış, müslümanlar da zamanla inhitât etmiştir. [621]

Dozy'nin lütfen İslâm'ın esasına yönelik bahşettiği bu yüksek mevki metnin içinde çok sürmez İslâm'ın kutsal kitabının diğer dinlerden derlenerek oluşturulduğu, bu sebeple derinlikten ve şiiriyetten uzak "tekemmüle en az müstaid bir din olduğu" [622] iddiasına yerini rahatlıkla bırakır. Onun bu iddiası bundan sonraki pek çok müslüman münevverin kaleme aldığı metnin tenkide mevzu ettiği ana fikir haline gelir. Buna göre, İslâm dininin tek kanun koyucusu ve uygulayıcısının peygamber olması dine "bir sâbitiyet, hareketsizlik" yüklemiştir diyen Dozy, bunun takdir edilecek bir durum değil aksine,

> *"(...) terakki-i mütemâdî insâniyete mevdu-ı vazifedir; hareketsizlik ölüm demektir. Ve hareketsizlik maatteessüf İslâmiyet'in bir prensibidir. Umûr-ı dînîyede bir defa hakikat tanınan her şeyin bütün a'sâr-ı âtiye tarafından hakikat olarak lüzûm-ı kabulü… Kur'an'ın kavânîni hala mer'iyyu'l-icrâdır ve İslâmiyet mevcut oldukça mer'iyyu'l-icrâ olacaktır."*[623]

diyerek, terakkinin hareketsizliğin aksi olduğunu, İslâm'ın ise hareketsizlik, yani değişmezlik içinde yürümesi sebebiyle zımnen öldüğünü iddia eder. [624] Dozy'e göre, Kur'an'ın indiği devir için koyduğu kurallar önceki bozuk düzeni değiştirmek bakımından müterakkîdir; ancak bugün itibarıyla zamanın değişmesi sebebiyle o ilkelerin bugünü de terakkiye sevk etmesi mümkün değildir. Onun bu yaklaşımı müslüman münevverler tarafından bundan sonraki "İslâm hareketsiz/donuk/ölü bir din değildir, dolayısıyla ilcaat-ı zamana uygundur" yargısının savunulmasına, muasırlaşma, asrileşme, çağdaşlaşma tâbirleriyle ifade edilecek modernleşme tasavvurunun şekillenmesine sebep olmuş[625], aşağıda ele

---

[621] Dozy'nin İslâm Tarihi'nde Hz. Peygamber'den sonra yaşanan hemen hemen her şeyi mağlup olma ve safiyetten sapma görmesi, yani parantez dışı bırakmasını okumak için bkz. **Tarih-i İslâmiyet,** C. 1, s. 206-254.

[622] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**, C. 1, s. 176.

[623] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**, C. 1, s. 177-178.

[624] Daha sonra yine temas edeceğimiz bir hususa burada kısaca değinelim: Haşim Nahid, Dozy'nin bu iddiasıyla alâkalı, Türk-Osmanlıların mezheplerin sınırları dahilinde, "yanlış, fena, sabit kaidelere" bağlı kalarak inkırâza düçar olduklarını söyler. Burada Haşim Nahid dolaylı bir biçimde terakkiyle fikir hürriyetini paralel görmekte, dinin sabit hükümlerinin varlığının terakkiye mani olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Haşim Nahid, s. 40-42.

[625] Meselâ daha sonraki bir tarihte Dozy'ye reddiye yazanlardan İsmail Fennî bu bahisle ilgili olarak öncelikle İslâm akaidinin temelinde tevhid olduğu, bunun da değişmesinin mümkün olmadığını söyler. Ayrıca ibadetler de insan için en mütekâmil bir biçimde vahiyle bildirilmiştir. Ancak "emr-i dünyaya taalluk eden ahkâm"la ilgili durum farklıdır demektedir. Bunlarla ilgili Kur'an'da kesin hükümler yoktur, olanların da

alacağımız üzere İslâm'ın terakkiye, yenilenmeye, değişime açık bir din hatta geliş sebebinin esas buna mebnî olduğu kanaati, terakki-inhitât edebiyatının en temel ilkesini oluşturmuştur. Bu bağlamda, önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz üzere, II. Meşrutiyet münevverinin umûmiyetle terakkiden anladığı şeyin derece farkları olsa da daimi değişim, yenilik, zamanın şartlarının şekillendirdiği –ki bu o gün için Batı'nın yeni hayat tarzına uyum olduğunu söylemekte bir beis yoktur.

Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen biri olarak ondan gelen her şeyi sorgulayan Dozy, buna mukâbil, Hz. Peygamber (a.s.)'ın "güya" mucizelerle ortaya çıkmayışını takdir eder bir üslubla, İslâmiyet'in mucizesiz bir din olduğunu iddia eder. Tabii ki onun bu yaklaşımı pozitivist felsefenin rasyonalite vurgusuyla alâkalıdır. Dozy böylece, İslâm'ın ve onun peygamberinin esas itibarıyla akıl ve duyular yoluyla edinilen bilgileri teyid eden, duyular üstü alemden geldiği iddia edilen değil tecrübi bilgiye vurguyu esas alan bir inanç sistemi getirdiğini, dolayısıyla terakkiye müsait olduğunu iddia etmektedir. Zaten İslâm insanlığın fikrî ve tecrübî terakkisinin bir devrinde ortaya çıkmıştır:

> *"Böyle bir din tarih-i tekemmül-i beşerde şayân-ı dikkat bir hâdise, tarik-i terakkide atılan büyük bir adım olmuş idi; ve eğer İslâmiyet Arabistan'ın hududu dahilinde mahsur kalmış olsaydı bu prensibin sâfiyet-i tâmmesinde muhafazası hiç de gayri mümkün şeyler adadında bulunmazdı."*[626]

Dozy'nin İslâm'ın esas itibarıyla mucizelere yol vermeyen bir din olmasını, peygamberinin de mucizeler göstererek insanları yönlendirmemesini terakki nişanesi olarak zikretmesi, II. Meşrutiyet münevverlerini müslümanların geri kalma sebepleri arasında bunun aksini işaret etmeye sevketmiştir. Yani mucizelere inanılması, hatta dinin bu türden hissî mucizelere indirgenmesi müslümanların geri kalmasının sebeplerindendir. Dozy'ye göre saf dinden mucizelerin şekillendirdiği bir akideye yönelinmesinin arkasında, bu türden inançları kültürel olarak zaten benimseyen toplulukların İslâm'a girmesiyledir, bunun akabinde de inhitât başlamıştır, demektedir; bu demek oluyor ki onun

---

sayısı azdır. Konuyla ilgili Batılı yazarlardan delil getiren İsmail Fennî özellikle Renan'ın, İslâm'ın *"icab-ı hale uyması"*ndan müspet bir biçimde bahsetmesini işaret ederek, gün itibarıyla Meclis'in de *"kavanîn-i medeniyenin en mükemmeli olan İsviçre Kanunu'ndan ikitabesen tanzim olunan kanun-ı medenî"*yi kabul ettiğini bu meyanda zikretmektedir. Bkz. İsmail Fennî, **İzale-i Şükûk**, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928, s. 136-140.

[626] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**, C. 1, s. 165-166.

nazarında inhitât tarihi fetihlerle başlamaktadır. Dozy açıkça, İslâm'ın diğer bölgelere yayılıp "mucizatı hikaye eden" milletlerle tanışmak suretiyle onlardan etkilendiğini iddia etmektedir [627] ki onun bu kanaatinin Meşrutiyet devri aydınlarının İslâm'ı mucizelerden arındırma gayretlerinin arka planını da oluşturduğu bilinmektedir.[628] Dolayısıyla bir medeniyetin inhitâtıyla, akılla teyidi mümkün olmayan itikatlar edinilmesi arasında bir irtibat kurulmakta, rasyonalitenin yerini irrasyonel fikirlere bıraktığında inhitâtın başladığı savunulmaktadır.

Ayrıca Dozy'nin tasavvuf ve Ehl-i sünnet arasındaki farklarla ilgili serdettiği cümleler daha sonra Meşrutiyet devrinde yazılan pek çok kitapta tasavvuf aleyhinde yazılan, söylenenlerle örtüşür niteliktedir. Tasavvufun, İslâm'ın tevhid inancını farklı yorumladığını, mutasavvıfların tevhid akidesini Allah'la yaratılanları aynileştirme gibi bir istikamete kaydırarak bozulmasına sebep olduklarını iddia eder. Hatta müslümanların İslâm için en büyük tehlikenin tasavvuf olduğunu farkedemeyecek kadar saf olduklarını söyler.[629]

Dozy gibi diğer bazı Batılıların tasavvuf ve vahdet-i vücûd tenkidi bu bağlamda Meşrutiyet münevverlerinin de gündemini belirlemiş vahdet-i vücûd ve İbn Arabi ile alâkalı eserler yazılmış, tasavvufla felsefeyi yakınlaştıran bir isim olarak ona sık sık atıfta bulunulmuştur.[630] Hatta Özkan Öztürk'ün mevzuyla alâkalı yerinde tespitlerini burada zikretmeden geçmeyelim:

> *"İbn Arabî felsefesinin, modern kuşatıcı etkiyi bertaraf edebilecek felsefî olanağa, çok yönlü ahlâkî, hukukî ve hatta siyasî kuşatıcı bir dile sahip olduğuna dair duyulan inançtır. İslâm felsefe tarihinin hiçbir devresinde vahdet-i vücûdun Tanrı, insan, madde ve ruh arasındaki dengeleyici yönüne bu şekilde dikkat çekilmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesi İslâm metafizik sisteminin kurucu/kurtarıcı öznesi mahiyetinde öne çıkarılmamıştır (...) İslâmcı müellifleri materyalizm karşısına sadece felsefî spiritüalizmden faydalanarak çıkmanın yeterli olmadığının farkındadırlar. Materyalizmin her şeyi maddeye irca etme yanlışının karşısına her şeyi ruha indirgeyen başka bir yanlışa düşmemek için, ruhu ve maddeyi, fizik ve fizik ötesi*

[627] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**, C. 2, s. 532

[628] Dozy'nin İslâm Tarihi eseri bağlamında Meşrutiyet aydınlarının mucize ve husûsen miracın değerlendirildiği bir makale için bkz. Yenilmez, Hasan - İsmail Safa Üstün, "II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi)", **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, 2016, C. 5, S. 1, s. 27-43.

[629] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet**, C. 2, s. 440.

[630] Ülken erken bir tarihte, bu hususta meselâ Ziya Gökalp'e işaret eder. bkz. Ülken, s. 308.

gerçekliği aynı anda mezcedebilen vahdet-i vücûd düşüncesini seçmişlerdir. Materyalist eleştirilere cevap üretirken de, Batı düşüncesi içindeki tartışmaların yanına, İslâm düşüncesinden vahdet-i vücûd felsefesini yerleştirmişlerdir. Bu tavır, dönemin İslâmcı düşünürlerinin ortak vasfı gibidir".[631]

Dolayısıyla pek çok Osmanlı münevveri Batı'da materyalizm ve pozitivizmin hızla yayılmasına karşın vahdet-i vücûd felsefesini öne çıkarmıştır. Tezimizin sınırları dahilinde bu meseleye yer vermek zor olacağından sadece şunu belirtmekle iktifa edelim: Özellikle İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd tasavvurunun, düşünce hürriyeti bakımından Batı'nın bile ulaşamadığı bir vasatı teşkil ettiğine dikkat çeken Meşrutiyet devri bazı münevverleri, diğer sufilerden çok İbn Arabî şahsında hür tefekküre bir dayanak bulmaya çalışmışlardır.[632] Meselâ Ahmed Rıfkı'ya göre Muhyiddin-i Arabî Doğu'da mistisizmin felsefesini kurduğu sırada, Batı felsefesinin de merkezî unsuru vahdet-i vücûttur. Ahmed Rıfkı şöyle diyor:

"Tesadüfât-ı garîbedendir ki Avrupa felsefesinin o günkü şekli de vahdet-i vücûd mesleki idi. 'Jordano Buruno'ya (Giardano Bruno) kadar teselsül eden bu devr-i tasavvufî tıpkı Şark'taki gibi müteaddid darbelere, hücûmlara uğramıştır. Vanini, Etiyen Dole, Kampanella, Jordano Buruno nâmları Garb felsefe-i tasavvufunun esâmî-i fedakârîsini teşkîl eder"[633]

Ferid Kam'ın *Sırat-ı Mustakim*'de yirmi dört sayı devam edip daha sonra kitaplaşan "Vahdet-i Vücüd" makaleleri[634] ile İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd tasavvuru daha sonra Mehmed Ali Aynî tarafından *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim* isimli eserde müstakil olarak savunulmuştur.

Buna mukâbil Dozy'le aynı fikir de olanlar da vardır. Meseleyi daha sonra ele alacağımız için örnek sadedinde şimdilik Şehbenderzâde'nin **Maddiyyun Meslek-i Delâlet**'i isimli eserinde tenkit ettiği ve hem materyalist

[631] Özkan Öztürk, "Çağdaş Türk Düşüncesinda İbn Arabî Felsefesinin Ele Alınışı", İstanbul 2007, MÜSBE İalhiyat Anabilim dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı basılmamış yltez, s. 154, 157, ss. 196.

[632] Meseleyi husûsen Mehmet Ali Aynî'nin **Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?** adlı eseri ekseninde ele alan bir yazı için bkz. İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak**, s. 324-332. Ayrıca bkz.: İsmail Kara (haz), **Mehmet Ali Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim** , İstanbul: Dergah Yayınları, 2020, s. 11-22.

[633] A. Rıfkı, "Felsefe-i Tasavvuf: Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî: Felsefesinden Mâ-Ba'd", s.175.

[634] Ferid [Kam], "Vahdet-i Vücud-I", **Sırat-ı Müstakim,** 19 Mayıs 1327, C. 6, S. 143, s. 197-201; "Vahdet-i Vücud-XXIV", **Sırat-ı Müstakim,** 6 Nisan 1328, C. 1-8, S. 10-192, s. 175-177.

hem İslâm'a bağlı olarak tavsif ettiği[635] Celal Nuri'nin tasavvuf hakkındaki bir yorumuna yer verelim:

> *"Ortaçağ felsefesi eski Hind kitaplarından aşağı yukarı harfiyen alınmıştır. Bizim mutasavvıflar bunları almış ve bazı kapalı, remizli, kinayeli lafızlarla ifade etmişlerdir. Tasavvufçuların esaslı sermayesi panteizmdir."*[636]

Dozy'ye göre bütün dinlerin zamanla düçar olduğu derde İslâmiyet de uğramış, bazı kimseler zamanla peygamberden daha çok kutsallaştırılmış, onların etrafında yeni bir akide oluşturulmuş, ayrıca farklı kültürlerle bir araya gelmenin neticesinde hurâfelerin etkisi altında kalarak akide fesada uğramıştır. Neticede veliler kutsallaştırılmıştır diyen Dozy, bu durumdan rahatsız olan Suudlu Abdülvehhâb'ın, ki onu bir müceddid olarak tavsif eder, İslâmiyetin temelden bozulduğunu iddia eden bu Vehhabilerin "yeni sistem" tekliflerinin kabul görmediğini zikreder. Çünkü Dozy'e göre "ahvâl-i kadîmenin muhafazasında bütün sekenenin menfaat-i maliyesi vardı". Dozy'e göre Abdülvahhâb'ın sistemi yeni bir sitem değildir; aksine İslâm'a dahil olmuş "su-i istimalatı def etmeyi" teklif etmektedir. Abdülvahhâb'ın düşmanları Türkleri kışkırtarak onun "Türkleri dalâlet-i dinîye ile itham eden ve Peygamber'e (sav) bi'n-nisbe pek az tazim ve takdis gösteren bir mezheb" icâd ettiğini söylediler diyen Dozy, aslında onun tek gayesinin Kur'an ve hadisin sahih bir biçimde ortaya konulması olduğunu iddia eder.[637] Dolayısıyla onun bu yaklaşımı daha sonra göreceğimiz üzere Meşrutiyet münevverlerinin hakiki, saf İslâm arayışlarıyla örtüşmektedir.

Bir başka husus da Dozy'nin, İslâmiyetin âhiret hayatı için vadettiği şehevî hazların Türklerin bu dini kabul etmelerini kolaylaştırdığı iddiasıdır. Ancak, Türklerin İslâm olmalarıyla hurâfeler dine karışmış, Kur'an ve Hadis bâtıl fikirlerle gölgelenmiş, safiyetini kaybetmiştir. Bu nedenle müslümanların saf İslâm'ı yaşadıkları dönemdeki zaferler ve başarılar artık gösterilemez olmuştur.[638] Dozy böylece asr-ı saâdet ile Türklerin İslâm'ı kabulünden sonraki süreci terakki

---

[635] Ülken, s. 287.
[636] Celal Nuri İleri, **Tarih-i İstikbâl: Mesâil-i Fikriyye**, s.20.
[637] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet,** C. 2, s. 531-538.
[638] Dozy, **Tarih-i İslâmiyet,** C. 1, s. 234-237

bakımından ikiye ayırarak, inhitât devrini Türklerin İslâmiyete girmelerinden sonraki döneme tarihlendirerek, literatürü bu açıdan da yönlendirmiştir.

Nitekim müslümanların inhitât tarihleri umûmiyetle miladi on ikinci asırla başlatılmaktadır. Bu tarih Türklerin siyasî ve dinî olarak İslâm dünyasında aktif olmaya başladıkları zaman dilimine tekabül etmektedir. İslâm medeniyetinin Ortaçağ'da kültürel ve siyasî anlamda en parlak günlerini yani en müterakkî çağını yaşadığı, miladî sekizinci asırdan on ikinci asra kadar olan bu sürenin İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı dönem olarak yorumlanmaktadır. Buna göre, İslâm orduları bu çağda Avrupa'ya ve Afrika'ya doğru genişlemiş, bu coğrafyalarda, özellikle diğer Şark medeniyetleriyle Yunan ve İran'la karşılaşmıştır. Bu durumun İslâm medeniyetinin kurulmasında ve terakkisinde büyük tesiri olduğu savunulmuştur. Ancak İlber Ortaylı'nın da ifade ettiği üzere, aslında "İslâm Medeniyeti" kavramı 19. yüzyılda oryantalistlerce icat edilmiştir ve tarihçi Joseph Hammer dahi neredeyse bu kavramı kullanmamıştır. Ondan önce gelen tarihçilerden Giambattista Toderini'de ve Dimitri Cantimir'de de kavrama rastlanmamaktadır. [639] Müslüman münevverler de kendilerini Batı karşısında muhkem bir yerde konumlandırmak gayretiyle bu kavrama sığınmış ve bunun üzerinden "İslâm mâni-i terakki değildir" fikrini savunmuşlardır. Meseleyi Osmanlı münevverleri tarafından inhitâtın sebepleri kısmında daha detaylı ele alacağımız için şimdilik bu kadarla iktifa edeceğiz.

Tercümenin sonunda Abdullah Cevdet *"Tekmile: Son Kırk Sene Zarfında İslâmiyet, Birinci Nazar Âlem-i İslâm'ın Esbâb-ı İnhitâtı"* başlığını açar. Söze insanlık tarihi boyunca ortaya çıkan dinlerin akidelerinin içinde yaşadıkları muhitle irtibatlı olduğunu zikrederek başlar ve şunları söyler:

> *"(…) Tevellüd etmezden evvel seciye-i müstakbeleleri, kendilerini kabul edecek akvâmın örf ve âdâtına, teşkilâtına, istidâdına muvâfık bir hal alır. Bir kere tevellüd ettikten sonra bu akvâmın tekemmül-i tarihisini takiben tekâmül ederler. Yani, araya girecek vâkıalar ve akvâmın ecânible idâme edecekleri münasebetin tesiri altında ale'd-devam tâdil olunurlar. Bu kanun sosyolociyanın en ziyade câlib-i nazar neticesi bazı kerre kendisinden neşet*

[639] İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul: İleti şim Yayınları, 2002, s. 19. İsmail Kara da kavramın, "İslâm devleti" gibi modern temayüllerin neticesi, Müslüman aydınların kendilerine bir güç devşirmek kaygısıyla başvurdukları bir inşa gayreti oluşuna dikkat çeker. bkz. Kara, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak*, s. 242-243.

ve infisâl ettiği din ile hiç bir münasebet ve müşâhabeti kalmayacak derecede ileri sürülen 'râfıza'lar itizallerdir (...)"

Yani Abdullah Cevdet, bütün dinlerin geldikleri toplumların bir zaman sonra seyrine tabi olduğunu, değişip, dönüştüğünü iddia eder. Hatta bunlar öyle bir hale bürünür ki o cemiyetin yaşamaya başladığı bu din başlangıçta kendisine gelen esaslardan tamamen farklılaşır, onları terkeder, nerdeyse "rafızî" olur. İşte tam da bunun "inhitât" olduğunu ifade eder. Abdullah Cevdet'in fikriyâtını burada tetkik etmeyeceğiz. Ancak onda ve diğer Meşrutiyet münevverlerinde oluşan bu kanaatin benzerini, hatta temellerini göstermeye devam edeceğiz. Zira Ernest Renan'ın meşhur konferansı da buna benzer yargılar ihtiva etmektedir.

Meşruriyet'in ilânından yirmi küsür sene önce Ernest Renan, 1883'te "İslâmiyet ve Maarif" adında bir konferans verir. Bu konferans "İslâmiyet maarife/ulûm ve fünûna/terakkiye manidir" fikri etrafında irâd edilmiştir. Eserin Türkçeye tercümesi basılmamıştır bu tarihlerde ve fakat yazma nüshası kütüphanelerde mevcuttur.[640] Tanzimat'tan beri de müslüman münevverler bu konferansta dile getirilen fikriyâta reddiyeler kaleme almıştır.[641] Renan konferansına tenkit mahiyetinde, tezimizin tarih aralığında neşredilen bir risâle de Nâmık Kemal'in *Renan Müdafaanamesi'*dir. Konferansın olduğu tarihlerde sürgün mutasarrıfken bu eseri kaleme almasına rağmen basılması Namık Kemal'in vefatından yirmi yıl sonraya tekâbül eder.[642]

Renan eserine şu cümlelerle başlar:

"(...) İslâmiyet elyevm terakki ve medeniyeti pek geride kalmış olduğu gibi, günden güne dahi tedennî eylemeye ve terbiye ve tahsili din-i İslâm'ın verdiği mâlumâta munhasır kalan akvâmın derece-i vukufları hiç mesâbesindedir. Memâlik-i şarkiyeye veya Afrika'ya seyahat edenler bir müslim-i mu'tekîdin efkârının ne kadar mahdut olduğunu görürler. Güya dimâğı demirden bir daire içinde sıkılmış gibi ulûm ve fünûna mesdud kalır.

[640] Ataürk Kitaplığı Osman Nuri Ergin bağışları içinde yer alan, mütercimi ve tarihleri tespit edilemeyen el yazması nüshaların isimleri şöyle: **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir,** no: OE 1491 (Biz bu çalışmada bu nüshayı esas aldık) ve **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair Neşrettiği Risâlenin Tercümesidir,** no: OE 206. Literatürde bu elyazması tercümelere ilk kez dikkat çeken bir makale için bkz. Fulya İbanoğlu, "İslâm'a 'Terör' İsnadının Oryantalist Temelleri: Ernest Renan'ın Sorbonne'da İrad Ettiği Konferans", **Din ve Hayat,** İlkbahar 2019/1440, S. 38, 76-79.

[641] Özellikle Osmanlı'da yazılan metinlerle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", **Divan: İlmî Araştırmalar,** 1996/2, s. 1-94.

[642] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal**, Birinci Tertüb, İstanbul, 1326.

> *Dinden başka bir şey öğrenmek istemediği için efkâr-ı cedîde asla bu dimağa yol bulamaz. Bir müslüman çocuğu on on iki yaşlarına kadar oldukça zeki ve müsteid olsa bile bu sinnde ahkâm-ı dinîyeyi öğrenmeye başlayıp birden bire buhar-ı taassub dimâğını istilâ eder ve ahkâm-ı diniyeyi öğrendikçe taassubu tezâyüd eder. Nihayet kendisini mahza hakikate ermiş zannıyla artık başka bir şey öğrenmeye ihtiyacı kalmayıp (...)"*[643]

Üstelik müslümanlığı kabul eden kimselerde görülen bu bilime karşı horgörü, farklı milletlerden olanları da içine almıştır diyen Renan'a göre müslüman olduktan sonra milliyetin ortadan kalktığını, herkesin sadece müslüman olduğunu bunun tek istisnasının da İran olduğunu dile getirir. Renan, bu iddiaya karşı çıkan kimseler olduğunu, müslümanlar için inhitâtın geçici olduğunu, zira İslâm medeniyetinin vaktiyle çok parlak devirler geçirdiğini Batıyı yüzyıllarca hükmü altında tuttuğunu savunduklarını dile getirir. Ancak o "gerçekten bir İslâm bilimi var mıdır?" diye sormakta, böylece bilimle medeniyetin ayniyetine, medeniyet dendiğinde kastedilenin bilim olduğuna açıklık getirmiş olmaktadır.[644] Bu telakkinin yanlışlığını savunan Renan, müslümanların İslâm tarihinin birinci asrında dahi ulûm ve felsefeye, yani ma'kûlâta uzak olduğunu, bunun da Arabistan'ın içinde bulunduğu şartlarla alâkalı olduğunu, o coğrafya halkının felsefeden habersiz, tasavvuf ve hikemiyata ilgisiz, sadece yaratıcı bir tanrıya inandıklarını, felsefe üzerinde derinleşmediklerini iddia etmektedir. Bu durum Emevilere kadar, yani idare Arapların elinde olduğu müddetçe böyle devam etmiş, müslümanlar arasında zihnî hiç bir faaliyet gerçekleşmemiştir. Ne zamanki Abbasiler iktidarı ele geçirmiş süreç değişmiş, böylece hilafet merkezinin yeni yerinde Fırat ve Dicle vadisinde hüküm süren "terakki ve medeniyete hizmet eden" Sasani sülalesinden Nuşirevan'ın izleri görülmüş, fünûn ve sanayi terakki etmiştir. Kostantiniyye'den kovulmuş felsefiyyât da buraya ilticâ etmiştir. Buna ilaveten Hüsrev, Hind kitaplarını tercüme ettirmişti, halkın da çoğunluğunu teşkil eden Nesturi hıristiyanlar da Yunan bilimi ve felsefesiyle iştigal ediyorlardı. Ancak İslâm'ın bu coğrafyaya gelmesiyle İran'daki terakkiye bais faaliyetler de sekteye uğramıştır, diyen Renan Abbasilerin iktidara geçmesiyle onların etrafında İranlıların vazife aldığını, hatta bunların çoğunun İran'ın eski dinine halen sadık

[643] Ernest Renan, **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir,** vr. 1b.
[644] Renan, *Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir*, vr. 2a.

Bermekiler olduğunu zikreder. Renan'a göre Bermekiler "münevver" ve zâhiren İslâm'a girmiş aslında halen Zerdüştlüğe mensup kimselerdir. Hatta Nesturi doktorlar, "itikadı zayıf" halifenin etrafında toplanmışlar, bunlar Harran'daki "tarih-i terakki-i efkârda" yani putperest geleneği ve Yunan ilmini muhafaza eden şehirde yetişmişlerdir.[645] Özellikle Mansur, Memun gibi halifeler zâhirde müslüman gibi davransalar da zihin dünyaları dönüşmemiş, fikirleri Hind, İran ve kadim Yunanla meşgul kimselerdir. Bu halifeler üzerinde bazen mutasavvıflar etkili olsa da, "arzu-yı serbestî" daha baskın gelmiştir. Onların zamanında "efkâr-ı serbestî" yani fikir hürriyeti gelişmiş, terakki etmiş, "mütekellimin" denilen bir grup sarayda tartışma meclisleri icrâ etmiştir.[646] Bu süreçte "mu'tekidîn-i müslimîn" arasında ulûm, hikemiyat ve felsefiyatta hakiki bir terakki ortaya çıkmıştır. Halifeler bu Nesturi doktorlar aracılığıyla Aristo, Öklid, Galien yani o devirde elde bulunan bütün Yunan bilimini Arapçaya tercüme ettirmişlerdir. Neticede Kindi gibi bir İslâm feylesofu ortaya çıkmış, böylece İslâm tarihinde ilim ve felsefenin, akılla muhâkemenin fevakalede olduğu bir döneme girilmiştir.[647] Renan, Abbasilerin ilk zamanlarında ortaya çıkan bu "devr-i i'tilâ-yı ulûm u felsefiyyât" yani ilimlerin ve felsefenin yükseldiği devreyi "Arab'a isnad etmek" âdet olmuşsa da bunun eserlerin Arapça kaleme alınmış olmasından kaynaklandığı, ancak esas itibarıyla buradaki kıymetin Yunan ve İran'a atfedilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre bu ilimler kadim Yunan'dan iktibastır. İslâm dünyasında Batı'dan daha önce bu ilimler yayıldığı için de Batı'ya geç gelmiştir. Çünkü müslümanlar Yunan'la daha erken temas edebilmişlerdir.

1275'ten itibaren İslâm dünyası fikri tedennî devresine girmiş, Batı ise aksine terakki yoluna gayretle girmiştir. İslâm dünyası bu ilimleri Batı'ya verdikten sonra kendileri inhitâta düçâr olmuştur. İslâm dini felsefeye daima bir husumetle baksa da onu tamamıyla ortadan kaldıramamıştır.[648] Nitekim, 1200'lerden sonra mutaassıp kimseler müslümanlar arasında öne çıkmış, sonrasında Türk kavmi iktidara gelmiş, bunların da "ulûm ve felsefiyyâta adem-i

[645] Renan, *Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir,* vr. 3a-3b.
[646] Renan, *Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir,* vr. 4a-4b.
[647] Renan, vr. 5a-5b.
[648] Renan, vr. 7a-7b.

istidâdı âlem-i İslâmiyet'e sirâyet" etmiştir.[649] Renan, burada Türkleri de Araplar gibi İranlılardan farklı ve menfi bir yerde konumlandırmış, İslâm dünyasında teşekkül eden ilimlerin "Arap bilimi" bile olmadığını çünkü İslâm'ın bu çalışmalara destek vermediğini iddia etmiştir. Ona göre bu ilimler tamamıyla Farisilerin, Hıristiyanların, Yahudilerin, Harranlıların ve İsmaililerin yani öz dinlerine karşı isyan eden müslümanların eseridir; "hakikaten mütekid olan müslümanlar ise bu terakkiyâta daima nazar-ı husumetle" bakmıştır.[650] Hatta, ilk müslüman Araplardan sonra ruhani ve cismani şeylerin birbirinden ayırdedilmesini tamamen men eden dinî taassubun yerleşmesiyle istibdâd devri başlamış, artık devlet idaresi bile dinî hükümlere dayandırılmış ve "umûr-ı cismâniye ile mevâdd-ı dîniyye birbirinden fark olunmaz" olmuştur. Renan'a göre bu durum yani "cemiyyât-ı beşeriyede ahkâm-ı diniyyenin umûr-ı dünyeviyeye müdahalesi kadar serbesti-i efkârı halel-pezir eyleyen bir şey tasavvur edilemez." Dini hükümlerin dünya işlerine müdahalesi papalık tarafından da yapılsa bu müdahale küçük bir bölgede câridir.[651] Halbuki ona göre, İslâm hükümetleri büyük bir coğrafyaya istibdâd ile hükmetmekte, "umûr-ı adiye-i dünyeviyenin ahkâm-ı dinîyeye tabi tutulması gibi ezher cihet mâni-i terakki olan bir fikr-i sakîmi muhafaza etmektedirler."[652] İslâm memleketlerinde ulûm ve felsefenin revaç bulması bu mutaassıp grupların baskısına rağmen gerçekleşmiş, dini hükümler henüz halkın düşünce dünyasını o nispette baskı altına almaya müessir olamamış, mutaassıpların baskıları halkı korkutup sindirecek kerteye ulaşmamıştır. Bu nedenle yani müslümanların başlangıçta ilimlerin ve felsefenin reddine imkân bulamadıkları için onlarla mücadele etmemeleri, sonrasında "terakkiyât-ı ilmiye ve fenniyeden dolayı tefâhur etme hakkını"[653] vermez diyen

[649] Renan, vr. 8b.
[650] Renan, vr. 9b.
[651] Renan'ın bu kanaati sonraki Osmanlı modernleşme tarihi araştırmacıları tarafından da benimsenmiş, 20. yüzyılda "Yeni Osmanlıların umduğu çağdaşlaşma, ilerleme atılımları yerine Ernest Renan'ın o denli kızılan tezini kanıtlarcasına, daha eski dönemlerin bile görmediği bir din-devlet diktatörlüğü kurulmuştur." denilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 389.
[652] Renan, vr. 10a.
[653] Renan, vr. 11a. Metnin bu kısmı Zeki İshan tercümesinde dikkate değer bir şekilde farklı yer almıştır: "İslâmlık mani olmadığı felsefeye tahammül etti, mani olamaması henüz insicamsız olmasından terör için iyi teşkilâtlanmamış bulunmasındandı. Evvelce de söylediğim gibi polis Hıristiyanların elinde idi ve başlıca iş olarak Alevilerin teşebbüüsnü engellemekle meşguldü. Pek çok şey bu gevşek ağın örgüleri arasından kaçıp kurtuluyordu. Fakat İslâmlık eline ateşin imanlı yığınları geçirir geçirmez her şeyi yakıp yıktı. Dini terör ve riya revaç buldu." Ernest Renan, **Nutuklar ve Konferanslar**, Zeki İshan (Trc.), Ankara MEB, 1946, s. 199-200.

Renan, İslâm'ı kabul eden kavimlerin aklî kabiliyetlerinin dar ve nakıs olduğunu, İslâm dininin de "tetebbuât ve terakkiyât-ı serbestâneyi daima men' eylediğinden zihinlerin bir kat daha dar olmasına sebep olduğunu" netice itibarıyla müslümanların tabiat ilimleriyle meşguliyetin Allah'ın işlerine karışmak anlamına geleceğine inandıklarını, iddia etmiştir.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız Renan'ın bu fikirleri çağdaş İslâm düşüncesinde çok etkili olmuş, kendisinden sonraki pek çok eserin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri de Namık Kemal'in *Renan Müdafaanâmesi*'dir ki, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra basılabilmesi vesilesiyle gündeme tekrar gelmiştir. Renan'ın "İslâmiyet mâni-i terakkidir" iddiasına, sürgün günlerinde elinde kitabın kendisi dahi bulunmadan cevap yazan Namık Kemal, bir dönemin hissiyâtına da tercüman olmuştur. Özellikle Renan'dan aktardığı,

> *"Zamanımızın ahvâlinden biraz mâlûmâtı olan zevatın kâffesi memâlik-i İslâmiyenin tedennîyât-ı hâzırasıyla tahsil ve terbiyelerini mücerred İslâmiyetten istinbât eden akvâmın kâbiliyet-i zihniyece hiç hükmünde olduğunu vâzıhan müşâhade etmektedirler. Şark ve Afrika taraflarında olanlar, bir mümin-i sahihin fikrini tahdit eden ve başını ihâta ile funûna daima mesdut bir şey öğrenmek veya bir fikr-i cedîde açılabilmek kabiliyetinden mahrum eyleyen bir nevi demir daire içinde mahsurdurlar."*[654]

satırlardaki kanaatini, Namık Kemal ve sonraki pek çok Osmanlı münevverinin cevap vermeye, açıklamaya yeltendiği bir mesele olarak sık sık karşımıza çıkmaktadır. Bu meyanda İslâm'ın mümini olmanın "her tür ulûma, tahsile, efkâr-ı cedîdeye" engel teşkil ettiği oryantalist iddiayla mücadele edebilmek gayesiyle pek çok eser telif edilmiştir. Meselâ Nâmık Kemal, bu iddianın doğru olduğu kabul edildiği takdirde müslümanlar arasında hiç bir âlimin çıkmadığını da söylemek gerektiğini, ancak bunu Renan'ın dahi söyleyemeyeceğini ifade etmektedir.

Renan'ın İslâm'a getirdiği bir diğer tenkit mevzusu da bu dinin millet-milliyet fikrinin önünü tıkadığıdır. Yani Renan, İslâm'ın teklif ettiği millet-milliyet tasavvurunun inhitât sebebi olduğunu savunur. Ona göre hangi milletten olursa olsun bir insan müslüman olduğu andan itibaren artık sadece müslümandır

[654] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal**, s. 13.

ki bu durum ona göre bir "ceriha"dır. Renan bunun tek istisnasının İran olduğunu yazar. [655] Bu arada dikkat çekilmesi gereken bir husus da Renan'ın İran vurgusudur. Zira daha sonra göreceğimiz üzere İslâm'ın değil müslümanların terakkiye mâni olduğu yönünde metinler kaleme alan Meşrutiyet münevverleri, aksine, İran'ı hurâfeleri İslâm'a soktuğu için inhitât sebebi olarak gösterirler. Ancak Renan, İslâm'ın maarife mâni olduğu iddiasını delillendirmek üzere İran'ın İslâm tarihinde oynadığı müspet role dikkat çeker. Buna göre İslâm dünyasında bir dönem yaşanan terakkinin muharrik güçleri Abbasiler devrindeki İranlıların saraydaki faaliyetleri, İstanbul'dan kovulan filozofların İrana yerleşmesi ve felsefeyi İranlılara öğretmeleri onların da felsefe metinlerini tercüme etmeleri, ayrıca sarayda en yakın görevlilerin İranlılar olmasıdır.[656] Renan, tarihteki Türk varlığının yerini İranlılarla değiştirmiş gibidir. Ancak Namık Kemal bunu reddeder mahiyette bir şey yazmamış, bu mevzuya değinmemiştir. Sadece Arap kavminin İran'dan çok zaman önce Yunan felsefesini tanıdığını dolayısıyla İslâm'ın Sasanilerden medeniyeti aldığı iddiasının yanlış olduğunu dile getirmiştir. Namık Kemal'e göre Yunan medeniyeti "(...) bin seneden ziyade bu kadar meâsir-i azîme izhar ile hikmet ve medeniyetin alem-i insaniyette naşir u müessisi olmuş"tur.[657]

Renan'ın İslâm dünyasında felsefeye hürriyet tanınmadığı yolundaki iddiasını da reddeden Namık Kemal aksine Sokrat, Galile ya da Rouusaue'dan çok daha fazla tefekküre hürriyet tanındığını, Farabi, Kindi, İbn Sina gibi isimlerin çıkmasına ortam sağlandığını dile getirmektedir.[658] Ayrıca Namık Kemal bir çelişkiye dikkat çekerek, Abbasilerle terakkiyâtı bitiren Renan'ın daha sonra İbn Rüşd'le felsefeye önem verilmesinden bahsetmesine "İnhitât Abbasiler devrinde başladıysa, aradaki bu zaman farkı nedir?" şeklinde bir soruyla dikkat çeker. Zira Renan'a göre "hikmet" İslâm dünyasında miladi 1200'den sonra ortadan kalkmıştır. Bu tarih daha önce de işaret ettiğimiz üzere İslâm dünyasının ortaçağının başlangıcı olarak hemen hemen bütün Meşrutiyet devri münevverince de kabul edilmiş, çağdaş İslâm düşüncesi bu tarihi esas alarak şekillenmiş, İbn

[655] Namık Kemal, s. 17-18.
[656] Namık Kemal, *Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal*, s. 21-22.
[657] Namık Kemal, s. 23.
[658] Namık Kemal, s. 30-31

Rüşd ve İbn Haldun istisna tutularak İslâm dünyasında fikir hürriyetinin olmadığı iddiasına[659] reddiyeler kaleme alınmıştır.

Renan İslâm tarihini iki devreye ayırmakta birinci devreyi başlangıçtan 1200'e kadar getirmekte; bu dönemde taassub ve intizamın yokluğunu hatta bir tür protestanlık olduğunu iddia etmektedir. 1200 tarihinden eserini yazdığı döneme kadar ise İslâm dünyasında taassub ve nizam yani otoritenin hâkim olduğunu zikrederek bunu tenkit etmektedir.[660] Dolayısıyla o, İslâm Tarihi'ni tamamen bir ortaçağ, bir kaos tarihi olarak okumaktadır.

Renan'ın İslâm'ın inhitâtının arkasında yatan sebepler arasında zikrettiği bir diğer önemli husus ise, "kuvve-i ruhâniye ile kuvve-i hükümetî"yi İslâmiyet'in birbirinden ayıramamasıdır. Onun bu iddiası husûsen Celal Nuri, Haşim Nahit gibi daha sonra fikirlerine müracaat edeceğimiz pek çok yazar tarafından aksinin ispatına yönelik metinler üretilmesiyle neticelenmiştir. Renan'ın ruhâni olanla dünyevî olanın İslâm akidesinde ayrılmamasının saltanat fikrini doğurduğu iddiasına yönelik Nâmık Kemal de cevaben, İslâmiyet'in hürriyet taraftarı bir din, siyasî kaidelerinin ise akıl ve hikmete, hatta üç bin senelik Yunan medeniyetinin ortaya koyduğu hikmete muvafık olduğunu söyler. Zira ona göre Batı'da son yüzyılda cereyan eden inkılâbın sebebi Hıristiyanlık ahkâmının siyasî açıdan akla ve hikmete uygun olmaması sebebiyledir. Halbuki İslâm için böyle bir şey sözkonusu değildir, der. [661]

Namık Kemal'in Renan'dan aktardığı şu ifadeler de inhitât-ı İslâm tasavvurunu şekillendiren önemli hususlardandır:

> *"Vahiy üzerine müesses bir din, akayıdının hilafını gösterebilecek taharriyât-ı ahrarâneye daima mümânaat eder (...) İslâm maarifi ve maarifle beraber kendini mahv etmiş ve milel-i sâireden daima aşağı kalmaya mahkûm olmuştur."*[662]

---

[659] Namık Kemal, s. 36. Ancak Renan'ın bu kanaati Tanzimat ve Meşrutiyet devri münevverlerini tesiri altına aldığı gibi, Cumhuriyet sonrasında, bazı Türk modernleşmesi araştırmacıları tarafından da benimsenmiş görünmektedir. Özellikle Osmanlı münevverlerini felsefe ve ilim sahasında geri kaldıkları, felsefenin ulemâ tarafından durdurulduğu kanaatinde olanlar ve düştükleri hataları tahlil ve tenkit eden bir metin için bkz. Kara, **Din İle Modernleşme Arasında**, s. 22-24.

[660] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal**, s. 43.

[661] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal,** s. 45

[662] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal,** s. 47-48.

Yani Renan vahye dayalı bir dinin (demek ki vahye dayalı olmayan din fikri de var zihninde) özgür araştırmalar, yani vahiyden bağımsız fikri hamlelere mâni olacağını iddia etmektedir. Bu sebeple de müslümanlar maarifte geri kalmıştır. Buna mukâbil Namık Kemal, İslâm'ın tefekkürü sınırlamadığı aksine "fikr-i beşeri terakkiye" teşvik ettiğini zikreder. Zira İslâm'ın en büyük gayesi müminin gücü yettiğince ilâhiî hakikatleri idrak etmesidir ki bu cehaleti izale etmeyi gerektirecek bir gayedir. olayısıyla Nâmık Kemal'e göre böyle bir dinin tefekkürü tahdit ettiğinden bahsedilemez.

Nâmık Kemal'in umum itibarıyla müslümanların geri kalmasına sebep olarak zikrettikleri, diğer bazı Meşrutiyet münevverlerinden farklılıklar gösterir. Ona göre, İslâm dünyasının geri kalmasının sebepleri Haçlılar ve Tatarlardır. Bu ikisinin saldırıları mevcut hikmet birikimine ket vurmuş, miladi 1200'den beri İslâm coğrafyasındaki asayişi bozan bizzat Batı, Haçlı zihniyeti olmuştur. Bu durumda İslâm medeniyetinin terakkisini devam ettirebilmesi zorlaşmıştır. Ayrıca o, daha önceden böyle bir terakkiyi gerçekleştiren müslümanların bunu yine Avrupa'nın fünûnundan istifade ederek yapabileceğine inanır, ilmi terakkiler devam edecektir çünkü İslâm uhrevî saâdet için de müntesiplerini ilim tahsil etmeye teşvik etmektedir.[663]

Özetle, Nâmık Kemal Renan'a yönelik reddiyesinde, onun iddiasının aksine müslümanların geri kalmasının sebebinin İslâm değil, dışardan gelen bazı saldırılar olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Böylece aslında o da, İslâm tarihinde terakkinin sekteye uğradığını, Batı'ya nispetle geri kalındığını, inhitât devirleri olduğunu itiraf etmiştir.

Şimdi, Corci Zeydan'ın *Tarihu't-Temeddüni'l-İslâmî* isimli muhalled eserindeki inhitât tasavvurunu tahlil etmeye geçebiliriz. İslâm coğrafyasında bu fikriyâtın tartışıldığı, inhitât tasavvuru ekseninde İslâm tarihinin yazıldığı ilk eserdir. Türkçeye *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi* adıyla 1328/1913'te çevrilen eser yayınlandığı dönemde tıpkı Dozy'nin eseri gibi tenkide uğramış, Hintli âlimlerden Şiblî Numanî'nin eserle ilgili yazısı Mehmet Âkif tarafından tercüme edilmiştir.[664]

---

[663] Namık Kemal, **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal**, s. 49-50.

[664] Mehmed Azimli, "Corci Zeydan'ın *İslâm Medeniyeti Tarihi* Adlı Eserine Karşı Yazılmış Bir Tenkit Yazısı", **İstem**, sene: 3, S. 5, 2005, s. 223-243.

Eser görebildiğimiz kadarıyla, II. Meşrutiyet devri aydınlarının inhitât tasavvurunu şekillendiren mühim metinler arasındadır.

Beyrutlu Hıristiyan Arap Corci Zeydan *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*'nin girişinde "(...) tarih-i İslâm, tarih-i kadîmi kurûn-ı âhire tarihiyle birleştiren bir rabıtadır. Medeniyet-i kadîme tarih-i İslâm ile müntehî olur, medeniyet-i hâzıra ondan zuhûr eder"[665] demektedir. İkinci bölümde de işaret ettiğimiz üzere böylece Antikçağ'ın medeniyetlerini İslâm'ın zuhûruyla bitirip yeni dönem medeniyeti onunla başlatarak, farklı bir yaklaşım segilemektedir.

Zeydan, İslâm medeniyetini, Arap medeniyeti şeklinde daraltmakta,[666] bu medeniyetin de Abbasiler devrinin nihayetinde Şiiler, Kürtler ve özellikle Türklerin iktidara gelmeleriyle inhitât ettiğini iddia etmektedir. Zaten eser de, Türklerin iktidara gelmeleriyle son bulur. Yani İslâm medeniyeti tarihinde Osmanlılar yoktur, ki bu durum yazar tarafından "(...) ikinci bir devr-i İslâmî daha teşekkül eder ki bundan bahsetmek kitabımızın mevzuu hâricîindedir"[667] diyerek muğlak bir biçimde ifade edilmiştir. Türklerin olmadığı bu tarihte "(...) Arapların medâric-i medeniyette terakki ettikçe bu menâkıbın tedrîcen nasıl düçâr-ı fesad olduğunu ve bu evsâf-ı âliye-i ahlâkiyenin kısmen Raşidîn, kısmen Emeviler ve kısmen de Abbasiler devrinde bozulmasının" sebeplerini zikreder.[668]

Zeydan'ın İslâm medeniyetinin gerileme sebepleri arasında zikrettiği zenginliğin azalması, daha doğrusu gelirlerin azalıp harcamaların çoğalması meselesi kendisinden sonraki pek çok İslâm tarihi değerlendirmelerinde etkili olmuştur. Ancak onun özellikle Acemlerle Türkler arasında yaptığı mukayese ayrıca ele alınmayı icap edecek kadar mühimdir. Bu hususta Renan'ın fikriyâtıyla aynı doğrultuda görüş beyan etmiştir, diyebiliriz. Zira ona göre,

---

[665] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, C. 1, s. 5.

[666] İslâm tarihi ve düşünce tarihini "Arap"lara hasretmek, oryantalizmin İslâm dünyasına empoze ettiği bir başka hastalıktır. Meşrutiyet dönemi aydınları da bu yaklaşımla bazı metinler kaleme almıştır. Msl. [İzmirli] İsmail Hakkı, **Arap Felsefesi**, Dersaâdet: Hukuk Matbaası, 1329/1331. Eserin mukaddimesinde yazar bu adlandırmasının gerekçesini şöyle açıklıyor: "Burada bahsedeceğimiz Arap Felsefesi yalnız kavm-i Arab'ın tetebbu ettiği felsefeye mahsus değildir. Kavm-i Arab'dan maada akvam-ı İslâmiyenin de tetebbuu ettiği felsefe Arap Felsefesi demektir. Çünkü akvam-ı İslâmiye'nin felsefe ile meşgul olması Arab medeniyet ve maarifinin hâkim olduğu bir devirde idi. O devrede bütün akvam-ı İslâmiye eserlerini lisan-ı Arab ile tahrir ederler idi. Lisan-ı Arab ehl-i İslâm'ın lisan-ı ilmî ve dinîsi idi Arab felsefesi umumiyetle ehl-i İslâm'ın tetebbu ettiği felsefe demektir." s. 3.

[667] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, C. 1, s. 7.

[668] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**, C. 5, s. 6.

"İranlılar fütuhât-ı İslâmiye'den evvel tesis-i medeniyet etmiş, medeniyete fıtraten müstaid bir kavim idiler. Bundan maada devlet-i Abbasiye teyid ve teâli ettikçe kendi memleketlerinin de mamur olacağına kani bulunuyorlar idi. Bahusus merkez-i hilafet -Bağdat- kendi memleketlerinde idi. Bu cihetle devlet-i Abbasiye'ye kemal-i hulus ve sadakatle hizmet ettiler. Memleket bu sayede mamur oldu (...) Mutasım'ın devri takip edip de bu zat maiyetinde kesretle Türk kölemenlerini istihdam ve mensıb-ı devletten bir çoklarını bunlara tevdî edince artık ricâl-i devletin gaye-i âmâli kendi nefisleri için velev ki memleketin tahribi ile olsun para toplayıp iddihâr etmekten ibaret oldu."[669]

Dolayısıyla Zeydan İslâm medeniyetinin inhitâtını fıtraten medeniyete yatkın olmayan Türk unsurların Abbasiler içinde önemli yerlere gelmesine bağlamakta, İslâm dünyasının inhitât devrini Abbasilere tarihlendirerek devletin yıkılış sebebini İbn Haldun nazariyesiyle tahlil etmektedir. Buna göre, her devlet tufûliyetten [çocukluktan] şeyhûhete [yaşlılığa] kadar bir hayat sürer ve nihayetinde inhitât eder. Abbasiler de yaşlılık devirlerinde inhitât etmişlerdir.[670] Zeydan'ın, müslüman Arapların medeniyet kurmada başarısı, buna mukâbil yaşlılık devresine geldiklerinde Mutasım'ın hilafeti sırasında Türkleri köle olarak alıp onların siyasî ve içtimai hayata karışmalarını sağlamaları[671], Abbasilerin inhitâtının akabinde Türklerin İslâm dünyasında iktidar elde etmesi[672] gibi iddiaları neredeyse müslüman-Osmanlı zihin dünyasını tümden tesiri altına almış, ancak meselenin Türklerin İslâm medeniyetini bozucu-yıkıcı-geriletici yorumlarına dikkat çekilmemiş/edilmemiştir.

Zeydan'ın medeniyet yorumu, 'İslâm medeniyeti' dediğinde de neye işaret ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan medeniyetle alâkalı şu ifadeleri önemlidir:

"Bir milletin medeniyetinden bahsetmek o milletin vasıl olduğu derece-i vüsati, azamet ve şevketi servet ve refâhiyeti ve medeniyetin lâzım-ı gayrı mufârıkı olan hadarat ile onun netâicindeki esbâb ve hükümeti vasf ve tarif etmek demektir. Ulûm ve maarif, edebiyat, sanayi ve bunların teferruatından olan mektepler, kütüphaneler, cemiyetler, devletin ahvâli, menâsıb mir'atını, mâişetçe

[669] Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 2, Zeki Megamiz (Trc.), Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1329, s. 117.
[670] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi,** C. 2, s. 112.
[671] Corci Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 4, Dersaâdet: Kanaat Matbaası, 1329, s. 294-303.
[672] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 2, s. 112-113.

vasıl olduğu bolluk ve bu gibi terakkinin heyet-i içtimâiyece icrâ ettiği tesirat ve tahavvülâtın tarihçesi de bu bahse dahildir."[673]

Yine başka bir yerde benzer biçimde medeniyet için şunları söylüyor:

"Zevâhir-i medeniyet onun neticesi olarak görülen servet, azamet, ulûm, edebiyat, sanayi, ticaret, heyet-i içtimâiyenin intizâm ve âdâbı gibi şeylerdir. Hakâiki ise medeniyetten o medeniyet ehline veyahut umum insâniyete saâdet veya sefâlet kabilinden hâsıl olan hayır ve şerden teşekkül eder. Servet, ilim, edebiyat, sanayi, ticaret, heyet-i içtimâiyenin intizâm ve âdâbı medeniyet-i İslâmiye'nin de cümle-i zevâhirinden idi."[674]

Görüldüğü üzere yazar servet, şevket ve saâdet ile medeniyet arasında müspet bir ilşki kurmaktadır. Ancak daha sonra İslâm medeniyetinin inhitâtından bahsettiği satırlarda kendi yaptığı bu tanımla çelişmekte, servet arttıkça –ki halifelerden sonraki döneme tesadüf etmektedir- müslümanların inhitâta düştüğünü iddia etmektedir:

"İslâmiyet'in devr-i zerrini işte bu devirdir. Adalet, takva devri budur. Çünkü hükümet bu devirde adalet, istikâmet, diyânetin hakiki kavâid ve usulüne göre hareket ediyor, menâfi-i hasîsa-i dünyayı düşünmüyordu. İslâmların numûne-i imtisâl ittihâz ettikleri ve her ne zaman bir devlet-i İslâmiye tarik-i hak ve adaletten çıkar ise ona avdet ve hulefâ-yı râşidinin eserine iktifâ ettirmek istedikleri devir işte bu devr-i âlîdir. Bu devirden sonra hükümet-i İslâmiye yeni bir şekle, yani hilafet-i dîniye halinden dünyevî padişahlık haline intikal eyledi. Gerek halifelerde, gerek valilerde tamaakârlık hırsı uyandı. Her ne vasıta ile olur ise olsun para cem' u idhârına koyuldular."[675]

Zeydan'ın medeniyet için getirdiği bu kriterlerin yokluğu ya da eksikliği inhitât anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir topluluk servet, azamet, refah, ulûm, edebiyat, sanayi, ticaret, toplumdaki intizâm ve âdâbı temin ettiği müddetçe terakki etmiş, medeniyet kurmuş sayılacakken, tıpkı İslâm dünyasında gözlendiği gibi bunların kaybolması, eski parlaklığını yitirmesi, özellikle maddî zenginliğin kaybolması inhitât anlamına gelecektir.[676] Medeniyette terakki iki kısımda cereyan

[673] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 1, s. 8. Bir başka yerde de "Medeniyetten maksat en yüksek derece-i terakkiyâtında devletin baliğ olduğu servet, bolluk ve refahiyet, israf ve saâdetten ibarettir". Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi,** C. 5, s. 141.

[674] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 2, s. 8.

[675] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 2, s. 9-10.

[676] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi-II**, s. 131-137. Burada bir şeye daha temas etmek istiyoruz: Corci Zeydan İslâm medeniyetinin terakki devrinden bahsederken *terakki* kelimesi yerine daha çok *i'tila*yı tercih etmiş ve bununla "yükseliş devri"ni kasdetmiştir. Meselâ İslâm toplumlarında teşkilât yapısını anlatacağı

eder diyen yazar, birinci kısım için, yerleşim yerlerindeki mamuriyet, saraylar binalardır; ikincisi servet ve zenginliktir. Ona göre daha önce de atıfta bulunduğumuz üzere İslâm devleti bu seviyeye, yani medeniyet seviyesine Abbasiler zamanında h. II. asrın ortasından h. IV. asrın ortasına kadar, Emeviler zamanın da h. IV. asır, Endelüs ve Fatımîler de yine h. IV. asrın ortasında terakki etmiştir. Bundan sonra da zaten inhitât devri başlamaktadır. [677]

Zeydan'ın İslâm medeniyetinin terakki ile tavsif ettiği dönemlerin hususiyetleri arasında altın ve gümüş ticaretinin çokluğunu[678], h. IV. ve V. asırda müslüman tüccarların bugünkü tüccarlarla mukayese edilemeyecek nispette ticarette başarılı olmalarını, pek çok kara ve deniz ticaret yolunu keşfetmelerini, böylece servetin milyonlara ulaştığını,[679] sanayide, şeker, kâğıt, kumaş, zücaciye gibi mamullerin üretim ve tüketimde çokluğunu, saat gibi mekanik aletlerin yapıldığını[680] zikreder.

Zeydan, İslâm medeniyetinin inhitâtına sebep olarak bir de müslüman kadınların tesettürüne işaret eder. Tesettürün Hıristiyanlıkta da bulunduğunu, fakat İslâm'la birlikte tesettürün halkla birarada olmayı men etmek şekline büründüğünü bu nedenle müslümanların geri kalmasında rol oynadığını iddia eder. Ona göre *"Tesettür en şiddetli ve dehşetli haline medeniyet-i İslâmiye terakki ettikten, İslâmlar kendilerini büsbütün medeniyete, zevk ve safaya, refahet ve rahata verdikten sonra baliğ olmuştu."*[681]

Zeydan, cahiliye devri Araplarının akıllı ve zeki olduklarını bu bakımdan kadim medeniyet havzalarındaki halklarla benzerlik gösterdiklerini, ancak onlar gibi Fırat ve Dicle kenarında değil, çölün el değmemiş, korunmuş sahrasında kaldıkları için Yunan medeniyetiyle karşılaştıklarında zihin dünyalarının berraklığı sayesinde bu medeniyeti almakta zorluk çekmediklerini iddia eder:

---

bölümün başında, "Bu bahsin mevzuu Medeniyet-i İslâmiye'nin i'tilası esnasında heyet-i içtimaiyenin teşkilâtı ile bu heyet-i içtimaiyeyi terkip eden sunuf ve cemaattan ve bunların yekdiğerine olan alâka ve irtibatlardan müteşekkildir." demektedir. Bkz. s.10. Benzer kullanımlar için bkz. a.g.e., s. 41, 48, 50.

677 Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi-V,** s. 141.
678 Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi-V**, s. 51,
679 Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi-V**, s. 62-63
680 Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi-V**, s. 67.
681 Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi-V**, s. 125.

"Araplar erkân-ı medeniyet-i kadîmeden olan Keldanîler ile Babilliler, Fenikeliler ve sâirenin kardeşleri oldukları cihetle zekâ ve akılca onlara muadildirler. Onlar gibi Fırat yahut Nil vadilerinde ikamet etmiş olsalar idi onların, yahut komşuları bulunan tebayiin (Yemen devletlerinin) gösterdikleri âsâr-ı medeniyetin aynını göstereceklerdi. Araplar seması saf, âfîtabı berrak bir çölde imrâr-ı hayat eyledikleri için sema ve âfîtapları gibi saf ve berrak bir zihne mâlik oldular... Araplar fıtratan mâlik oldukları akıl ve zekâ olmasa idi Bahr-i Ahmer'in garp sahilinde ikamet eden ahaliden ziyade bir meziyyet gösteremeyeceklerdi. Zikrolunan sahilde ikamet eden halk medeniyetçe bir çok asırlar evvel ne halde idiler ise elyevm o halde bulunmaktadırlar. Arapların zaman-ı cahiliyetteki halleri Yunanlıların Homere devrindeki halleri kabilindendir. Araplar tarik-i medeniyete dahil olunca Yunanlıların gösterdikleri medeniyet gibi bir medeniyet gösterdiler."[682]

Müsteşriklerin İslâm tarihini tasvir ederken Abbasiler dönemindeki zenginliğe vurgu yapıp serveti terakkinin bir göstergesi olarak zikretmeleri, daha sonra Osmanlı devleti ile bu servetin/terakkinin benzerinin yakalanması ve nihayet 18. yüzyıla gelindiğinde İslâm dünyasının servet ve refah kaybının bir inkırâz olarak tasnif edilmesi,[683] hemen hemen hiç bir tenkide tabi tutulmadan Meşrutiyet münevverleri tarafından benimsenmiştir. Üstelik bu tür tasniflerin yapıldığı metinlerde bir taraftan Abbasilerin debdebesinin medeniyet yolundaki terakkinin en büyük nişânesi olarak takdim edilirken diğer taraftan, asr-ı saâdette Hz. Peygamber ve ashabının sade ve yokluk içindeki hayatlarının hakiki İslâm'a uygunluğuna vurgu yapılması[684] dikkatlerden kaçmaktadır.

Bu bağlamda konuyla ilgili ilginç bir örneği zikretmeden geçemeyeceğiz. Dört halife devrindeki valilerin veya komutanların Irak ve Bizans topraklarına fetihlerle ulaşmaları neticesinde buralardaki farklı medeniyetleri görüp onlardan etkilendikleri, böylece bu bölgelerdeki debdebenin benzerlerini kendi hayatlarına da taşıdıklarını zikreden Zeydan, halifenin Medine'deki sade yaşamına mukâbil bu komutanların şaşalı bir hayat sürmelerini inkırâz olarak resmeder. Halbuki der, Sad b. Ebi Vakkas'ın, Kûfe'de bir köşk yaptırıp buna bir de kapı koyduğunu duyan Hz. Ömer halkla devlet arasına kapı konulmasına karşı çıkarak bu kapının kaldırılmasını emreder. Zeydan dört halife devrindeki bu tavrın Abbasilerle birlikte değiştiğini, "tabiat-ı umran ve kanûn-ı tekemmül bu sâdegi-i ibtidâîye

[682] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 3, s. 15.
[683] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi,** C. 5, Zeki Megamiz (Trc.), Dersaâdet: Kanaat Matbaası, 1331, s. 6.
[684] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, C. 5, s. 7.

galib gelmiş idi. Artık hulefa, umerâ yavaş yavaş debdebe ve ihtişâmata kapılıyor, perde ittihâzına, âsâr-ı şevke ve azamet iraesine başlıyorlardı"[685] diyerek yukarıda da özetlemeye çalıştığımız zenginlik ile medeniyet ve terakki arasında kurduğu irtibâta mukâbil burada, güya müslümanların geri kalmasının sebeplerinden biri olarak da sade hayattan uzaklaşmalarını gösteriyor.

Hıristiyan bir Arap'ın Türkler üzerinden İslâm medeniyetinin ilerlemesi-gerilemesi yorumları Meşrutiyet aydınlarının zihin dünyasını oldukça etkilemiş, bu oryantalist bakışın aksini ispatlamak için gayret etmişlerdir. Ancak reddettikleri bu tenkitlere verdikleri cevaplar, aslında onların da medeniyetle, terakkiyle zenginlik ve iktidar arasında kurulan rabıtanın doğruluğunu kabul ettiklerini göstermektedir. Asr-ı saâdet ve dört halife devrinin terakkinin yaşandığı en müstesna dönem olarak takdim edilmesi, oryantalist bakış açısıyla yazılmış İslâm tarihlerinin tamamında varolan bu durum, son dönem Türk düşüncesinin de tartıştığı temel problemler arasına girmiştir. Özetlemeye çalıştığımız Corci Zeydan'ın tarihi de bu temel fikir üzere inşa edilmiş gibidir: Müslümanlar Hz. Peygamber devrinde müterakkidirler, zira İslâm'ın ruhuna uygun sade bir hayat yaşamaktadırlar. Ancak daha sonra medeniyet yolunda terakki eden müslümanlar fikrî ve içtimâî bakımdan sadelikten uzaklaştıkları için inkirâza düçâr olmuşlardır.[686]

Dozy, Renan ve Zeydan'ın İslâm tarihini tahlil ve tasvir ettikleri ana metinler üzerinden ele aldığımız oryantalizmin "İslâm mâni-i terakkidir" iddiasını ele aldıktan sonra şimdi de Meşrutiyet münevverlerinin bu iddiaya nasıl yaklaştıkları ve ne şekilde mücadele ettikleri meselesine geçebiliriz.

3.1.2. Müslümanların Geri Kalma Sebebi: Hakiki İslâm'dan Uzaklaşmak

İslâm dünyasının Batı karşısında askerî mağlubiyetleri, iktisadî zafiyetleri, siyasî istikrarsızlıkları müslüman münevverleri bunların sebeplerini araştırmaya ve tespite sevkettiği bilinen bir hakikat. Bununla paralel olarak

[685] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi- V**, s. 220.
[686] Zeydan, **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi- V,** s. 221.

Batı'nın nerdeyse dört asırdır sömürdüğü Şark'ı geri kalmakla itham etmesi ve bunun sebebini de iman ettikleri dine yüklemesi müslümanları itiraza, cevap vermeye teşvik etmiştir. Yani İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı bir acziyet, zafiyet, bir kötülük olduğunu itiraf etmekte ve "İslâm dünyası geri kalmıştır" iddiasını peşin peşin kabul etmektedirler. "Dinin, yaşanan bu halde tesiri nedir?" sorusunu sorarlar. Müslümanların düçar olduğu bu kötülüğün sebebi yukarıda ele aldığımız üzere Avrupalı bilince göre İslâm'ın kendisi, İslâm dininin tabiatının bir gereğidir. Çağdaş İslâm Düşüncesi içerisinde bu problem klasik dönemdeki müslim-gayrı müslim farklılıklarına, aralarında cereyan eden savaşlara yönelik yorumlardan daha başka türlü ele alınır. Şöyle ki, bu muvaffâkiyetsizliklerin sebebi İslâm olamayacağına göre, zira İslâm tarihte büyük bir medeniyet kurmuştur ve Avrupa da bunun izlerini sürerek bugünkü medeniyet seviyesine terakki etmiştir, öyleyse müslümanlar suçu dinlerinde değil kendilerinde aramalıdırlar. Meşrutiyet dönemi matbuatının nerdeyse tamamı bu meselenin/derdin farklı noktalarına odaklanmıştır, denilse yeridir. Dolayısıyla Filibeli Ahmed Hilmi'nin de işaret ettiği gibi "Bir millet inhitât ve tedennîsinin sebeplerini bilmedikçe terakki ve teâlisinin sebeplerini bilemez" [687] diyen münevverler pek çok biçimde inhitâtın sebeplerini sıralamışlardır. Bu noktada klasik tasnifteki İslâmcı-Batıcı ayrımının inhitât sebeplerinde pek çok açıdan farklılık göstermediğine dikkat çekmek gerekir. Nitekim aşağıda da ele alacağımız üzere meselâ Abdullah Cevdet'le, Filibeli Ahmet Hilmi'nin müslümanların inhitât ettiği, dolayısıyla neleri terakki tezâhürü olarak gördükleri hakkındaki kanaatleri biribirinden farklı değildir:

Müslümanların geri kaldığı meselesi, önce Batılı yazar Bernard Lewis sonra Tarık Zafer Tunaya, Niyazi Berkes ve Hilmi Ziya Ülken gibi son dönem Osmanlı modernleşmesi çalışan araştırmacılar tarafından ele alınmıştır. İlk baskısı 1960 tarihili *Modern Türkiye'nin Doğuşu* isimli eserinde Lewis, Tanzimat ya da Meşrutiyet devri herhangi bir metne ve müellife atıfta bulunmadan Osmanlı'nın yıkılışından bahseder. Bunun sebeplerini taa 16. yüzyılda başladığını iddia ettiği "devlet idaresi, iktisadi ve toplumsal hayat ile manevi, kültürel ve entellektüel

[687] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 621.

değişmeyle ilgili olanlar" şeklinde üç kısımda tahlil eder. Esas itibarıyla yıkılışın sebeplerini "Osmanlıların varisleri ve canlandırıcıları oldukları klâsik İslâm uygarlığıyla birlikte tevârüs ettikleri belirli bir zihnî tutumda bulmak mümkün olabilir" diyen Lewis bu tutumu "kendi üstünlüğüne ve kendi kendine yeterliliğine inanıp" dışarda olup biten değişimleri farkedip, hayatın her sahasında icap eden yenilemeleri yapmaktan kaçınmak, şeklinde özetlemektedir [688] . 19. yüzyıla gelindiğinde ise, Osmanlı niçin yıkılıyor sorusu yerini "Avrupa ilerlerken ve gelişirken imparatorluk niçin çöküyor ve Avrupa'nın başarı sırrı nedir?"e bırakmıştır, demektedir. Kendisinden önceki oryantalistler kadar sarih bir biçimde bu geri kalmanın sebeplerini İslâm üzerinden ele almamış, daha çok Batı'nın ilim, sanat, estetik, devlet idaresi, cemiyet hayatı gibi düzenlemelerinin İslâm dünyası tarafından benimsenmediğini savunmuş, bu noktada mukayeselere gitmiştir. II. Meşrutiyet devri münevverlerinin Osmanlı'nın çöküşünün sebeplerine dair fikirlerini "İslâmcı" olarak tavsif ettiği Said Halim Paşa ve "ılımlı Batıcı" diye adlandırdığı Celal Nuri örnekleri üzerinden kısaca ifade etmiştir. Lewis'e göre Paşa, bilim ve teknoloji Batı'dan alınabilir, çünkü İslâm esas itibarıyla bunlara karşı değildir, fakat devlet, hukuk, eğitim ve tabii cemiyet hayatındaki gelenekler İslâm'dan bağımsız olamaz, demektedir. Celal Nuri'nin meseleyle alâkalı görüşleri için ise, hakiki ve teknik olarak medeniyeti ikiye ayırmış, teknik medeniyetin Batı'dan alınacağını ama hakiki medeniyete Osmanlıların zaten sahip olduğunu dolayısıyla bunun Batı'dan alınmaya kalkılmasının hata olduğunu savunduğunu, dile getirmektedir.[689]

İlk baskısı 1962 tarihli olan *İslâmcılık Akımı* isimli eserinde Tunaya, M. Şemseddin, Şeyh Muhsini Fani, Said Halim Paşa gibi bir kaç İslâmcı üzerinden[690]; ilk yayını 1964'te olan Berkes'in Türkiye'de *Çağdaşlaşma* isimli eserinde, Abdullah Cevdet ve Sait Halim Paşa örneklerinden [691] hareketle gerilemenin sebeplerini umûmiyetle müslümanların kendilerinde aradıklarını, hakiki İslâm'dan uzaklaşıp hakikatin değil hurâfelerin tesirinde kalmaları ve tembellik içinde olmaları şeklinde özetlemişlerdir. Ülken ise, 16-19. yüzyıllar arasında Osmanlı'nın

[688] Lewis, s. 34.
[689] Lewis, s. 234.
[690] Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Akımı**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007 s. 8-12.
[691] Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 412-415.

ve İslâm dünyasının "tek tanrıcılık ve kopyacılıktan ileri gidemeyen bir skolastik" sebebiyle fikrî faaliyette bulunulmamasını hayatın her cephesinde yaşanan gerilemenin sebebi olarak gösterir.[692]

Özellikle yukarıda ele aldığımız üzere Dozy gibi müelliflerin "Müslümanların terakkiyât-ı medeniyeden ve tekâmülât-ı sınâiyeden hissemend olmamağı mukteziyât-ı dînîye sanmaları ve ihtilâf-ı mezhebî"yi [693] ileri sürmelerine yönelik, Meşrutiyet münevverleri İslâm'ın özünde terakkiyi tervic eden bir din olduğunu anlatmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte müslümanların Avrupa karşısındaki iktisadî, siyasî, askerî mağlubiyetlerinin sebepleri ise hakiki İslâm'dan gittikçe uzaklaşmaları, fırkalara ayrılmaları, İslâm öncesi akide ve âdetlerinin tesirinde kalarak her bir milletin İslâm şemsiyesi altında birleşememeleri görülür. Bu kısımda da inhitât sebeplerini nispeten umûmî başlıklar altında ele alarak, aslında modern "progress" fikriyle örtüştükleri noktaları da göstermeyi hedefliyoruz. Dolayısıyla burada, aklın hürriyetine mâni olduğu iddia edilen eskilerin/mazide kalan otoritelerin, hurâfe ve ananelerin inhitât sebebi olduğu, aklın kullanımıyla elde edilen keşiflerin, gelişmelerin yaşanamadığı; İslâm'ın birleştiriciliğine rağmen farklı kültür havzalarından gelen müslümanların geçmişlerinden getirdikleri bu birikimlerin tesirinde kalarak ayrışmaları, yeknesak/tek tip bir din anlayışı geliştirilemediği bunun neticesinde geri kalındığı fikirleri ele alınacak. Ayrıca İslâm teklif etmediği halde, bu farklı kültürlerden gelen milletlerin kendi geleneksel yapılarının şekillendirdiği dünya görüşleri neticesinde maddi zenginlikleri reddetmeleri, bunlara kıymet vermeme, her şeyi kadere hamledip zulme karşı durmamaları, gayretle bir toplumu terakkiye sevkedecek vasıtalara sarılmamaları, bu nedenle de siyasî, iktisadi zaafiyetlerle gereği gibi mücadele edememeleri hususlarının inhitât sebepleri olduğuna dikkat çeken metinlere ve müelliflere yer verilecektir.

3.1.2.1. Hurâfeler, Muhafazakârlık ve Maziperestlik

Öncelikle şunu belirtmek icap eder ki, Meşrutiyet münevverlerinin terakki edememenin sebepleri arasında zikrettikleri her şey hakiki İslâm'dan

[692] Ülken, s. 25.
[693] Filibeli, s. 625.

uzaklaşma, onun yerine müslüman olmadan önceki kültürlerin ve zamanla karşılaşılan medeniyetlerin hurâfelerinin tesirinde kalmayla irtibatlıdır. Müslümanlar zamanla tefekkür ve inanç dünyalarını bu hurâfelerle şekillendirmiş, zamanın şartlarına riâyeti güçleştirecek hükümler üzerinde yeniden ictihadda bulunmayıp maziyi sorgusuz sualsiz muhafaza etmişlerdir.[694] Bu bakımdan daha sonra ele alacağımız maddelerin her bireri bu maddeyle doğrudan alâkalıdır.

Eski müslümanlar hakikatin peşinde koşarken sonrakiler hurâfelerin peşinde koşmuşlar, İslâm'ın hakiki umdelerine ittibâ hususunda zafiyet göstermişlerdir. Türklerin İslâm tarihine dahil olmasının öncesinde Abbasiler dönemiyle ivme kazanan ilmî faaliyetler dahi, maziye güven kaybı hissiyatıyla bakmak sebebiyle gölgede kalmış, dokuzuncu yüzyılda belirginleşen inhitâtın onuncu yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının her tarafına yayıldığına büyük ölçüde inanılmıştır.[695] Asr-ı saâdet sonrası inhitâtın sebeplerinin görülmeye başlandığı zaman dilimi olarak, Hz. Peygamber'in vefatını takiben İslâm'ın yanlış anlaşılıp yanlış uygulanmasından kaynaklanan fitnelere ya da Emevilerle yönetim biçiminin değişmesine takvimlendirilmekte, Hz. Peygamberin vefatından sonra, *"ahkâm-ı ilâhiyeye riayet azaldığı nispette ahkâm-ı umûmiye ve terakkiyât-ı maddiye ve maneviye tedennî edegelmiştir"* [696] şeklinde özetlenebilecek görüş hemen hemen her meslek ve meşrepten Meşrutiyet münevverinin tasavvur dünyasını şekillendirmektedir. Şark'ın, özelde İslâm dünyasının en büyük hatası İslâm'ın hakikatlerini hurâfelerle karıştırıp, insan tabiatına uygun, akla değer veren, dünyevî zenginliği teşvik eden İslâm'ı ihmal etmek, onu gerektiği gibi yaşamamaktır, denilmiştir.[697]

---

[694] Meselâ Hilmi Ziya Ülken'in "immoralist" olarak tavsif ettiği ve Edebiyat-ı Cedîde yazarlarından Şehabeddin Süleyman bu hususta şöyle demektedir: " (...) esbâb-ı tedenniyat-ı Osmaniyenin en mühim, en fenalarından biri (…) medeniyet girizlik, filhakika biz muhafazakar, mazinin desatir-i itiyadına merbut bir millet gibi görünüyoruz. Bizde menkulat-ı ruhiye-i ecdadın tebahhuruyla tekâsüfü daima bir saha-i gayr-ı muayyene dahilindedir. Geçmiş zamanlara munkadız, ne ile, niçin bunu bilemeyiz, istikbale koşmak isteriz, nasıl, ne suretle onu bulamayız. Muhafazakarız. Bunda iştibaha mahal yok (…)" bkz. Şehabeddin Süleyman, **Osmanlılıkta Vâhime-i Mesuliyet**, Dersaat: Keteon Bedrosyan Matbaası, 1331, s. 60

[695] Bu kanaat o kadar yaygındır ki kalemiyeden ulemâya, mutasavvıflara kadar herkesin ortak kanaati gibidir. Meselâ, Mehmet Ali Ayni'nin Braudel'den tercüme ettiği **İlim ve Felsefe** isimli eserin girişinde mütercime iltifatlar yağdıran Mehmed Bahaaddin Veled Çelebi Efendi bunu tekrar etmekte dolayısıyla böylesi müspet bir kitabın tercümesinin inhitatın aksine çevrilmesinde etkili olacağından dem vurmaktadır. Bkz. Charles Bourder, **İlim ve Felsefe**, Mehmet Ali Ayni (Trc.), Matbaa-i Amire, İstanbul 1331.

[696] Mustafa Naki, "Diyanetin Medeniyete Lüzumu", **Beyanü'l-Hak**, 6 Nisan 1325/28 Rebiülevvel 1327, Sene: 1, S. 29, s. 686.

[697] Muhammed Abduh, "Honoto ve İslâm-2", Mehmed Âkif (Trc.), **Sırat-ı Mustakim**, C. 3, S. 68, 10 Zilhicce 1327/10 Kanunievvel 1325, s. 242 Aktaran Cündioğlu, a.g.m., s.15. Aynı iddia genelinde kaleme alınmış

Lozan'da fizik tahsili görmüş biri olarak M. Şemseddin [Günaltay]e göre İslâm'a dahil olan bu milletlerin kendilerine has ananeleri, İslâm'ın sadeliği yanında renkliydi ve akıl ve mantık dini olan İslâm onlara kuru geliyordu. Bu nedenle O, Hz. Ömer'den itibaren, mezheplerin çıkışı, İslâm fetihleriyle Acem, Hind gibi farklı milletlerin müslüman olması ve böylece İslâm içine bu yeni unsurların fikriyâtının daha doğrusu "hurâfeleri"nin katılması inhitâtın zeminini hazırlamıştır diyerek, tarihi red, tarihle/maziyle terakki arasında zıtlık ilişkisi kurmuştur. İran, Hind ve Irak bölgelerinde ortaya çıkan mistik kökenli mezheplerin, Budizm ve Zerdüştlüğün akidelerini hala içlerinde barındırıyor olmaları sebebiyle mezhepler ve tarikatlerin inhitâtını hazırladığı fikrini savunmuştur.[698]

Bu bağlamda İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk ihtilaftan itibaren hemen her tür farklılığı inhitât sebebi sayan M. Şemseddin özellikle şiiliği, bâtınîlik, haşhâşiler, bektaşiler gibi tarikatleri de inhitât sebbebi saymakta, bunları hurâfe kaynağı olarak görmektedir. Türbe, kabir, ziyaretgahlara ve tekkelere gitmeyi inhitât sebebi sayar. "İslâmiyet asr-ı saâdetteki şeklini kaybetmiştir. İranın, Yunanın, Mısırın, Hindin ne kadar mülevves ve asır-dîde hurâfeleri varsa bize intikal etmiş, bunların ağır ve âtıl sıkletleri altında, müslümanlar sefalet ve felaket çukurlarına gömülmüşlerdir."[699]

> *"Demek oluyor ki âsâr-ı maziyede teâliden tekâmüle koşan müslümanların dini ile bugün inkırâzdan izmihlâle sürüklenen İslâmların dini arasında –ismen ittihâd varsa da- hakikatte büyük bir fark mevcuttur: Evvelki müslümanlar hakikatin perestişkârı idiler. Şimdiki İslâmlar ise hurâfatın esiridirler."*[700]

İsmail Kara, İslâm tarihini bir inhitât tarihi olarak yorumlayan M. Şemseddin'i, İslâm'ın değil müslümanların mâni-i terakki olduğu yolundaki görüşlerini "parçalanmış ve halkaları kopuk bir tarih telakkisi" şeklinde

---

bir eser için bkz. İsmail Sıdkı, **Hayyele'l-İntibah**, Dersaâdet: Hikmet, 1329; Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 42

[698] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, Tevsii Tıbaat Matbaası, 1916, s. 100. Bu farklı mezhepler özellikle Gulat-ı Şia, Müşebbihe, İsmailiye, Batıniye gibi mezheplerdir ve yazar bunların İslâm'ın inkırâzında en büyük rolü oynadığını savunur. Bu mezhepler sebebiyle İslâm aslını, sadeliğini kaybetmiş, hurafelerle dolu bir biçimde bugüne gelmiştir. Msl. bkz. M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 119-120. Ayrıca İranlıların ehl-i beytin haklarını bahane ederek kendi ananelerini İslâm'a sokmalarının terakkiye mani olan sebepler arasında değerlendirilmesi de ilginçtir. Bkz. M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 77, 79-89.

[699] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 321.

[700] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 4.

değerlendirir.[701] H. Ziya Ülken ise onun "din mâni-i terakkidir?" sorusuna verdiği cevabın dönem içinde diğerleri arasında mühim bir yerde durduğunu savunur. Zira M. Şemseddin, İslâm tarihini medeniyet tarihinin bir parçası olarak kabul etmekte, bu tarihin içinde bir dönemde müslümanların terakki ettiğini sonra inhitâta uğrayıp medeniyet yolculuğunda geri kaldığını iddia etmektedir.[702] Nitekim "hakiki" İslâm" vurgusuyla kaleme aldığı *Zulmetten Nura*, *Hurâfâttan Hakikate* gibi kitaplarına seçtiği isimlerle de bunu ortaya koyan M. Şemseddin'e göre, müslümanları bir zamanlar terakkiye sevkeden din bugün izmihlâle sevkedemeyeceğine göre geri kalmamızın sebebinin dinin kendisi değil ona tabi olanlardır;[703] çünkü müslümanlar birkaç yüzyıl öncesinde verilen ictihadlara, kurallarına sıkı sıkıya bağlı, muhafazakârdırlar. Onların bu mutaassıplığı, maziperestliği inhitâta sebep olmuştur. Maziperestlik ise M. Şemseddin'e göre, bâtıl bir "din"dir.[704] Bu sebeple, bir zamanlar müterakkî olan müslümanlar artık zillet içindedirler ve yaşadıkları coğrafya tıpkı bir mezarlık gibidir:

> *"Bir vakitler cihanın en hâkim ve en müterakkî bir milleti halinde iken bugün zelil ve sefil çamurlarda sürünüyor, hakir ve esir tokatlar altında inliyorlar! Bir zamanlar dünyaya şanlar yağdıran râyet-i İslâm, bugün ser-nügûn olmuş, asırlarca cihanları titreten müslümanlar, bugün taht-ı esaret zilletine sukût etmişler! Mazide her biri bir mâmûre-i medeniyet olan bilâd-ı İslâmiye, bugün kasvet-engiz birer harabe halini almış, kuvâ-yı tabîiyeye meydan okuyacak kadar şehâmet gösteren müslümanların hafîdleri en mülevves sefalet çamurlarına düşmüşler, en korkunç atâlet girdaplarına yuvarlanmışlar! Bir halde ki diyâr-ı İslâm mezaristan, müslümanlar da canlı ve miskin birer cenazeye dönmüş!"*[705]

M. Şemseddin'e göre, hakiki İslâm terakki sebebi iken, hurâfelere teslim edilmiş İslâm anlayışı da inhitâta neden olmuştur: *"Müslümanların inkırâzını mucib olan âmil, İslâmiyet-i hakikiye değil, akvâm-ı maziyenin hurâfeleriyle asliyetini gaib eden bugünkü dindir."*[706] Böylece o, sonradan müslüman olan milletlerin hakiki İslâm'a tâbi olmayı terkedip kendi gelenek ve âdetleriyle

[701] Kara, **Din İle Modrnleşme Arasında**, s. 82, 88.
[702] Ülken, s. 305.
[703] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 79.
[704] M. Şemseddin, "İslâm'da İnhitat ve İntibah", **İslâm Mecmuası**, S. 32, C. 3-4-5, 16 Ramazan 1333/16 Temmuz 1331, s. 708-714.
[705] M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 3. Benzer bir kullanım için bkz. Prens Sabahattin, "Gençlerimize Mektuplarım: Hayata Doğru", **Terakki**, S. 16, Kanunisani 1908, s. 2-3, aktaran: a.g.e., s. 230.
[706] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 6.

şekillendirdikleri başka, muharref bir İslâm teşkil ettikleri, o günden bugüne intikal eden bu dinle amel edildiği için de müslümanların geri kaldıklarını söylemektedir. Bir başka yerde mevzuyla alâkalı yine meselâ şöyle diyor:

> *" İslâm'ın ilk devr-i teâlisinde kuru mutaassıplar, bayağı ananeciler, riyâkar mürşidler henüz türememişti. Herkes âyât-ı kerime ve ehâdis-i sahihaya tevfik-i hareket ediyordu. Muhtac-ı hâl görülen mesâil, uzma-yı ümmetin ictihadlarıyla fasl olunuyordu. Saha-i tefekkür, alabildiğine serbest bırakılmış idi. Harekât-ı dimâğiyenin tazyik ve tahdîdi gibi bidatler henüz tesis etmemişti. Hayât-ı dünyeviyeye ait ve dinen fiil ve terki mübah olan umûra, din namına hiç kimse müdahale etmezdi. Cemiyet-i İslâmiye musavât-ı hukuka mâlik, erkek ve kadından mürekkep bir heyet-i mübeccele halinde idi"*[707]

Görüldüğü üzere, M. Şemseddin eleştirilerini muhafazakâr ve maziyi süzgeçten geçirmeden bağlananlara yöneltmektedir. Ona göre, İslâm'ın ilk geldiği zamanlarda, taassup sahibi, ananelerle hükmeden, tefekkürü sınırlayan, bidatlere teslim olan ve riyakârca mürşitlik taslayan kimseler henüz çıkmadığı için, müslümanlar karşılaştıkları meseleleri hür tefekkür ve ictihadla halletmekteydiler. Ümmetin çoğunluğunun istişaresi neticesinde bir hususta çıkan müşterek kararla o mesele çözülmüş oluyordu. Dünya hayatının meselelerine, yani dinin serbest bıraktığı mübah sahasına herhangi bir tahdit getirilmiyordu. Yani dinde hakkında herhangi bir yasak olmayan dünyevî fiillerin yapılması ya da yapılmaması serbest bırakılmıştı. Ayrıca müslümanlar arasında eşitlik sözkonusuydu, kimsenin birbirine herhangi bir sebepten dolayı üstünlüğü yoktu. Ne zaman ki, müslümanlar kendi geçmiş ananelerine, hurâfelerine dönüp bunlardan medet umdular, yeni hükümler, bilgiler elde etmek için gayret etmeyi bıraktılar, daha doğrusu mazinin otoritesi, istibdat buna mâni oldu işte o zaman tedennî başlamıştır.[708]

Meselâ, İslâmcı-Türkçü olarak bilinen M. Şemseddin'e göre Araplar İslâm'ı kabul etmekle terakki etmişler yani çöldeki basit hayatları değişmiş, cehaletten ilim ve irfana, çöllerin mamur hale gelmesine, bedevi hayattan medeni bir hayata, vahşetten marifete sevkolunmuşlardır. Ne zamanki İran, Roma ve Hind'in hurâfeleri İslâmiyete sokulunca terakki tedennîye dönüşmüştür. İslâm'ın en parlak devirlerinin asr-ı saâdette yaşandığını ancak Hz. Ömer'den sonra Hz.

[707] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 34.
[708] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 81.

Osman'ın şehid edilmesiyle İslâm dünyasının bir darboğaza girdiği, İran, Roma ve daha sonra Hind'in kültür tesiri altında kaldığı böylece İslâma hurâfelerin girmesiyle "zulmetin" arttığını savunmaktadır.[709] Dolayısıyla onun nezdinde asrı saâdetten sonrası karanlıktır. Bu bakış, tarihin, tarihte yaşanmış tecrübelerin reddidir aynı zamanda. Bu anlamda M. Şemseddin "izmihlâl-i katî"ye mâni olmak için dini değil tarihi tasviyeyi teklif etmektedir.

Benzer bir yaklaşımı Said Halim Paşa'da da görmek mümkündür. Ona göre İslâm, insan fıtratına uygun bir din olarak, tekemmül kabiliyeti olan bir dindir ve tefekkürü, inançları mazinin noksan mirasından, hatalarından kurtarıp *"hakikat ve kemâle"*, *"teâli-i fikrî ve ahlâkiye"* yaklaştırarak *"saâdet-i beşeriyeyi"* temin etmek gayesindedir. Ancak müslümanlar *"mütemâdiyen hâl-i tedâvülde bulunan ilcâat-ı zamanı nazar-ı itibâra almayarak tebeddül-i zamandan mütevellid ihtiyacât-ı cedîdelerinin ancak dinlerinin daha âli ve daha feyyaz bir tarzda tefsir ve tatbikiyle kabil olacağını idrak edemedikleri cihetle düçâr-ı inhitât olmuştur"*. Yani, değişen şartları dikkate almayıp, dinin ahkâmında ictihadlar yoluyla bu değişmelerden neşet eden ihtiyaçlara cevap veremedikleri için geri kalmışlardır, demektedir.

Said Halim Paşa bu noktada Türkleri ayrı tutar, onların İslâm öncesinde, Araplar ve Acemler kadar, kuvvetli bir medeniyetleri olmadığı için müslüman olduklarında kayıtsız şartsız teslim olduklarını, geçmişlerindeki hurâfeleri terkedip İslâm'a hizmet ettiklerini, ancak bu iki medeniyetle bir şekilde temas ettiklerinde de, dönüştüklerini, yozlaştıklarını ifade eder. [710]

Said Halim Paşa'ya göre mazide böyle olduğu gibi bugün de müslüman münevverler toplumlarına yol göstermekte, halkın hangi ananeyi yaşatıp hangisinden vazgeçmesi gerektiği noktasında onları doğru yönlendirememesi neticesinde "İnhitât-ı İslâm" yaşanmaktadır.[711]

---

[709] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 24

[710] Mehmed [Said Halim Paşa], **İnhitat-ı İslâm**, İstanbul, Matbaai Amire, 1334, s. 10; Mehmed Said, **İslâmlaşmak,** s. 166. Paşa'nın daimi bir tekemmül ve saâdet arasında kurduğu bu yaklaşımıyla, Turgot'nun "İnsan türünün tamamı sürekli olarak mükemmelliğe doğru gitmektedir" ifadesi arasındaki parallellik dikkat çekicidir. Bkz: Turgot'dan aktaran Koselleck, **İlerleme**, s. 57.

[711] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 16.

Paşa da devrin tüm münevverleri gibi, İslâm'ın "saâdet-i beşeriyeye hâdim", "niâm-ı nâmütenâhi"ye sahip bir din dolayısıyla terakki sebebi olduğu halde müslümanların geri kaldığı önermesiyle başlar. Said Halim Paşa'ya göre hiç bir din temeddüne/terakkiye mani değildir. Hatta Hıritiyanlık Avrupalıları, Budizm Japonları geri bırakmamıştır. Onlar dahi böyleyken "saâdetin kendisi" olan bir din, müntesiplerini "bahtiyar" olmaktan alıkoymayacağından, inhitâtın sebebi İslâm değildir, der.[712] Zira müslüman olan kavimler öncesinde bir medeniyete sahiptiler, kendilerine mahsus âdetleri, ananeleri, itikatları, ahlaâk ve felsefeleri, kendilerine mahsus ruhu olan bir içtimâi, siyasî hayatları vardı. Bununla birlikte İslâm olup terakki etmişlerdi. Bugün gelinen noktada müslümanlar hala İslâm öncesi hayatlarına rücû etmeleri sebebiyle geri kalmışlardır. Mazilerinden bazı şeyleri unutmadan, onları terketmeden bu inhitâttan da kurtulamayacaklardır. Çünkü bu mazi dini yanlış telakki edip tatbiklerine sebep olmaktadır. Yani başlangıçta kabul ettikleri İslâm'ı zamanla kendi alışkanlıklarıyla şekillendirmişler, "ahlâk ve içtimâiyatı İslâmî olmaktan ziyade İranî, Hindî, Türkî, yahut Arabî" olmuş bu durumda da kaynağı vahdet-i ilâhî olan İslâm'a "şirk", İslâm'ı kabul eden milletlerin "irsî hurâfeleri" karışmıştır.[713] Paşa'nın diğer Meşrutiyet münevverlerinde tesadüf etmediğimiz mühim bir işareti var bu noktada: Ona göre Türkler önce diğer şark milletlerine tabi olup İslâmdan uzaklaşmışlardı, bugün de garba tabi olarak İslâmdan uzaklaşmaktadırlar.[714]

Abdullah Cevdet'le *İctihad*'da yazıları yayınlanan ve "Batıcı" olarak anılan Celal Nuri, son yedi sekiz asırdır İslâm dünyasının -Türklerin tarih sahnesinde at koşturduğu devreye tekâbül ediyor- edebiyat, sanat ve fikriyatta inkirâza uğradığına[715] inanmaktadır. Müslümanların *"menkûlâta fart-ı inhimâkı"* onları "anarşiye düşürmüş" bu da inhitâtı peşinden getirmiştir. Çünkü tefekkür

[712] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 8.
[713] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 9; **İslâmlaşmak**, s. 165.
[714] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 170.
[715] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I,** s. 75-78. Meselâ Hakkı Paşa da Osmanlı Türklerinin "tarik-i medeniyet ve maarifte komşu devletlerle mütevaziyen terakki edememesinin sebebini İslaâmiyet ile Hıristiyanlık arasında bir derin çukur" olarak görmektedir. Yani milel-i İslâmiyenin değil bilhassa Osmanlı Müslümanlarının terakki edemediğinden dem vurmaktadır. Bkz. Emirzade Mehmed Şükrü, **Milleti İkaz ve İhya Yolunda Alem-ı İnsaniyete Hizmet Yahud Acı Acı Figanların Verdiği Dersler,** Filibe: Hurşid Matbaası, 1913, s. 32.

hürriyeti istibdatla toplumdan uzaklaştırılmış, bu da anarşiye sebep olmuştur, demektedir.[716]

Ayrıca Celal Nuri Türklerin farklı kültürlerin, özellikle İslâm'ı yanlış anlayan Arapların etkisinde kalıp onların yanlışlarını devam ettirmelerini inhitat sebebi olarak zikretmektedir. Burada yanlış olarak kasdettiği ise, dinin hayatın her alanına teşmil edilmesi, genel ya da özel tüm dünya işlerinin dine dayandırılmasıdır. Mezheplerin geçmişte din ve dünya işleriyle ilgili bir düzen tutturduklarını ve fakat daha sonra mezhep taassubuyla bu ictihad yönteminin terkedilip, din-dünya ayrımının kalktığını savunmaktadır.[717] Dolayısıyla Celal Nuri, Türklerin İslâm'a girdikten sonra devraldıkları, mezhepler adı altında yanlış yorumlara teslim edilmiş İslâm sebebiyle geriledikleri savunur. Ona göre,

> *"Diyanet-i Museviye ve İseviye'nin tekâmül etmiş bir şekli olan İslâmiyet, muhtevî bulunduğu bazı ahkâm-ı ceyyide ile, vakıa ahkâm-ı dünyevîyi ahkâm-ı uhreviyeden tefrik etmiş ve muamelât-ı nassı teshîlen bir çok usul ve kavâid vaz' etmiş ise de heyhat ki müteahhirin katiyen bu ahkâmdan istifade edememişlerdir. Muamelât-ı âdiyede böyle olduğu gibi itikadiyâtta da bir takım cühela İslâmiyet'in esâs-ı felsefisinden tebâud etmişler, İslâmiyet 'reform' makasadına mübtenî olarak zuhur ettiği halde onun muhafazakârlığa mugâyir ve münâfî olan meâlisini meatteessüf unutuvermişlerdir."*[718]

Daha önce de değindiğimiz üzere Celal Nuri ile ciddi fikrî tartışmaları olan Filibeli Ahmed Hilmi'nin, hayatta süregelen bir tekâmül kanunu fikrini savunduğunu biliyoruz. İlimler de bu kanuna dahildir. Fakat müslümanlar arasında ilâhiyat ve felsefe ilimleri bu kanuna tabi olmamış, "geri kalmıştır". Yani bu ilimler bugün hala "kurûn-ı vustâ" döneminde yaşayan insanların bilgi ve algı düzeyine uygun, zamanın değişen şartlarını dikkate almayan bir biçimde sürüp gitmektedir. Bu mânada felsefe ve ilâhiyatla uğraşan ilim erbâbı "muhafazakârâne" bir tutum içindedirler. Terakki edemeyen bu ilim erbabı Hıristiyanlıktan farklı akla muvafık tabii bir din olan İslâm'ı ve dolayısıyla meşgul oldukları ilimleri "hurâfat ve esâtirden, aklın red ve inkâr edeceği hayalattan"

---

[716] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 167. Türklerin menkulat ve israiliyattan kurtulması icabı Kılıçzade Hakkı Bey'in meşhur "Pek Uyanık Bir Uyku"sunda da yerini almştır. bkz. Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 376.
[717] Celal Nuri, **Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye**, s. 96-97.
[718] Celal Nuri, **Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye**, s. 98.

temizlemeyerek müslümanların ortaçağda kalmasına sebep olmuşlardır,[719] demektedir.

Filibeli'ye göre, İslâm başlangıcından itibaren kadim medeniyetleri bünyesine kabul etmiş, onların medeniyet, ulûm ve felsefelerine karşı kayıtsız kalmamıştır. Bu durumda müslüman âlimlere iki tür tutum düşmektedir. Ya akıl mahsulü ilimlere tamamen kapıyı kapamak, ya da bunlardaki hakikatlerle dinin hakikatleri arasında bir uzlaşmaya gitmek. Ehli sünnet mensupları birinci, Mutezile ikinci yolu seçmiştir diyen Filibeli, Mutezile'nin zamanla dini felsefeye çevirdiğinden, buna mukâbil ehl-i sünnetin de *"terakki ve tekâmülü ortadan kaldırmak, insanları düşündürmemek ve dini bilâ-muhâkeme kabul ettirmek"* yoluna gittiğinden bahsetmektedir. Eğer ehl-i sünnet başarılı olursa dinin sureti korunmuş olacak ve fakat *"terakki ve tekâmül kaidelerini ve hürriyet-i tefekkür fikri inkâr ve tay etmiş olacağından İslâm'ın ilmen ve manen inhitâta düşmesi lâzım gelecekti. Mutezile'nin rekabet ve kısmen tahakkümü devam ettikçe ehl-i sünnet ulemâsının bu tarz-ı tefekkürü revaç bulamadı, İslâm, ahlâken ve manen tedennîde olmakla beraber ulûm, fünûn, sanayi ve felsefede terakki etmekte devam etti."* Zamanla Eşari Mutezile'yi terketti ve ehl-i sünnete dahil oldu, ehl-i sünnet Mutezile'yi ilimde aştı, Abbasiler de ehl-i sünnete meyledince resmi mezhep halini aldı. Bundan sonrasında Filibeli'ye göre manevi hayatın girdiği bu yeni dönem olmasaydı inkırâz daha hızlı ve büyük olurdu. Ona göre, Emeviler'den sonra Abbasiler'in hilafete gelmesiyle müspet denilebilecek yeni bir sürece girilmiştir.[720]

Ülken'nin naklettiğine göre fikirleri Filibeli gibi "aydın İslâmcılar" tarafından tasvip edilmekle birlikte, fikir hürriyetini savunduğu ve **Rahmet-i İlahiye Bürhanları** isimli eserinde cehennem azabının geçiciliğinden bahsettiği için Şeyhülİslâm Mustafa Sabri'yle *"medresenin ve skolastiğin hücumuna"* uğrayan Musa Carullah Bigiyef[721] *"medeniyet dünyası"*[722] ile *"İslâm dünyası"* ayrımı yapar. "Medeniyet dünyası" tabiriyle ilim ve marifet sebebiyle yükselen

[719] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 4.
[720] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 513.
[721] Ülken, s. 280-281.
[722] Benzer bir kullanım da "cihan-ı temeddün" terkibiyle Şerif Paşa, **Ahvâl-i Hâzıra**, İstanbul: Nefaset Matbaası, 1330, s. 4. Paşa'ya göre de cihan-ı temeddün daimi bir biçimde yükselmektedir.

Batı'yı kasteden Bigiyef, onların tabiatı ve bütün milletleri hâkimiyetleri altına aldıklarını, İslâm dünyasının ise bu arada gerilediğini ifade eder. Ona göre medeniyet dünyasının yükselişini, yani terakkisinin tezahürlerini riyâset, siyaset, hâkimiyet ve yeryüzünün hazinelerine sahip olmalarında gözlemlemek mümkündür. Musa Carullah medeniyet dünyasında ilim ve marifetin 8. asırda gelişmeye başladığını, esas ivmeyi 16. asırda kazandığını, çünkü bu asırda akıl ve tefekkürü ruhanilerin baskısından kurtaran "reformasyon ve ıslahat" hareketlerinin gerçekleştiğini anlatmaktadır. Kilisenin baskısından akıl kurtulup (necat), hürriyetini elde edince medeniyet dünyası terakki etmiştir, demektedir. Buna mukâbil, İslâm dünyası mukallid fakihler ve kelâmcıların tesirinde sadece şerh hâşiyelerle yollarını bulmaya çalışmış, akıl ve fikir otoritelerin hâkimiyetine boyun eğmiş, böylece Avrupa'nın gerçekleştirdiği ilmi hamleyi gerçekleştirememiştir.[723] Yani, Batı medeniyeti reformasyonu gerçekleştirdiği çağda İslâm dünyası hâlâ medreselerde şerh hâşiyelerle uğraşıyor, dinin ahkamıyla alâkalı bir yenilenmeye gitmiyor aksine *"(…) ehl-i İslâm'ın aklı fikri mukallid fakihlerin, mağrur mütekellimlerin ellerinde tutkun idi. Bütün dimağı istila etmiş sekte tesiriyle olsa gerek, alem-i İslâmiyet cansız, hareketsiz kaldı (…) Büyük reformatör (müceddid) Martin Luther'in o tarihî günleri, devlet-i Osmaniye sultanlarının en büyüğü olan Sultan Süleyman Kanunî günlerine musadif idi."* Halbuki aynı yıllarda hıristiyan devletleri İslâm dünyasına nispetle zaafiyet içindedir. Müceddid Martin Luther'in ortaya çıkmasıyla hıristiyanlar terakki ederken, müslümanlar İbn Kemal, Ebussuud gibi kelâmcı şeyhülİslâmlar sebebiyle gerilemeye başlamıştır. Yani ona göre aklın hürriyetinin teminiyle Batı terakki etmiş, aksi hal sebebiyle de İslâm dünyası tedennî etmiştir.[724] Carullah'ın bu yaklaşımı göstermektedir ki, Luther gibi dinde yenilenmenin önünü açan birinin gerçekleştirdiği değişimleri, o terakki olarak kabul etmektedir. Müslümanlar ise medresenin itikadî ve fikrî hürriyete mani olması sebebiyle geri kalmışlardır.

Burada medrese ve medreselilerle alâkalı dönem tartışmaları tezimizin sınırları dahilinde olmamakla birlikte yeri geldiği için kısaca değinmek icap

[723] Musa Carullah, "Medeniyet Dünyası Terakki Etmiş İken İslâmiyet Alemi Niçin İndi?", **İslâm Dünyası**, 6 Rebiülahir 1331/2 Mart 1329, sene: 1, S. 1, s. 4.
[724] Musa Carullah, "Medeniyet Dünyası Terakki Etmiş İken İslâmiyet Alemi Niçin İndi?" , s. 5.

edecektir. Medresenin ve medreselilerin taassubun, muhafazakârlığın dolayısıyla irticanın[725] temsilcisi olarak değerlendirildiği dönem literatüründe, ilmiye sınıfı inhitâtın müsebbipleri arasında sayılır.[726] Öyle ki meselâ Ali Naci "kamus-ı tedennîyatı mazi içerisinde bunlara medrese ismini veriyorlar"[727] dediği bu eğitim müesseselerine Anadolu'dan bir yığın insanın talebe olarak girdiğini ve fakat Cambridge'e, Oxford'a, Sorbone'a, gitseler dahi cehl ve taassubla hareket edeceklerini[728], savunur. Çünkü,

> *"Bir abdest almak için veya bir ilmihal kitabı okutmak için bu adamlar on sene sarf ederlerse acaba bir hikmet, bir kimya bir hendese meselesini anlamak için kaç asra ihtiyaç hissedeceklerdir? Bizdeki medreselere mukâbil olmak üzere Avrupa'nın bir çok bilâd ve kurasında Katoliklerin, cizvitlerin tarîk-i salikinine aid medâris-i Hıristiyaniyeyi gösterebiliriz. Onlar bir fikr-i dinî, bir fikr-i mezhebî üzere küşâd edildiler. Bizimkiler ise mesele-i dînîye ile beraber daha başka ve muhtelif gayeler arkasından koşacakdılar. Zaman öyle döndü, cedvel-i vukuât-ı beşer, silsile-i hâdisat yekdiğerine öyle teâküb etti ki nihaye onlar zaman ile beraber çalıştılar, anınla beraber terakki ettiler, yükseldiler, kendilerini medeniyetle mütenâsib bir şekle, onunla hemrah olabilecek bir vaziyete soktular. Biz ne yaptık? Bütün o yüksek gaye-i hayalatı derin bir taassub-ı dinî içerisinde, büyük bir daire-i cehl ve atâletle tahdîd eyledik…"*[729]

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Bigiyef'in de eleştirdiği medrese geleneğini, Meşrutiyet'in ilk yıllarında irticayla suçlanan ilimiyeyi temsil eden, mütâreke döneminde ise şeyhülislâm olan Mustafa Sabri Efendi, bu türden "dinde reform" neticesinde gerçekleşeceği düşünülen terakkinin karşısındadır.[730] Yani Lutherci bir tavır içinde İslâm dünyasında ortaya çıkan müceddidleri tenkit eder. Meselâ Bigiyef'in İslâm dünyasının geri kalma sebebi olarak ilim geleneğini tenkidine, Gazzali, İbn Rüşd, Nasıriddin Tusî gibi isimlere ve eserlerine yönelik *"(...) hâşiyeleri, şerhleri görünüz de söyleyiniz o kitaplarda akıldan, fikirden,*

---

[725] Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri-I**, s. 50-57.

[726] Meşrutiyet devri medrese eleştirileri için bkz. Elif Ay, "1908-1914 Yıllarında Mekteplilerin Medreseye Yönelik Bakışı (Değerlendirmeleri)", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, 251s.

[727] Hemedanizade Ali Naci, **Softalar ve Medreseler**, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, s. 3. Kitabın yayın tarihi üzerinde belirtilmemiş fakat 1325 ya da 1329 olabileceğine dair bazı tevcihler var. Meşrutiyetten beş sene sonrasından bahsedettiğine göre 1913 tarihlidir. Bkz. a.g.e., s. 11. Ayrıca bkz. M. Gündüz, "Ahmed Şirânî ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: 'Medrese İ'tikatları', (İndeks ve Yazı Özetleri)", **Folklor/Edebiyat**, 2006 , s. 108, 97-131 ss.

[728] Ali Naci, s. 13.

[729] Ali Naci, s. 7.

[730] Musa Carullah'ı "dinde reform" fikrinin temsilcisi olarak değerlendiren Berkes, onun Mutezile taraftarı fikriyatı sebebiyle "İslâmcı-Arapçı" Mustafa Sabri gibi "şeriatçı ulemâ" tarafından tenkidi için bkz. Berkes, s. 383-384, 440.

İslâmiyet'ten eser var mı?!" gibi cümlelerine şiddetle karşı çıkar. Mustafa Sabri onun İslâm âlimlerinin yazdığı aklî ve naklî ilimlere dair eserleri reddetmesini Moğol istilasına benzetir.[731]

Haşim Nahid ise kendisine rehber edindiği Musa Carullah'tan sık sık iktibaslarda bulunduğu *Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları* isimli kitabında, Mustafa Sabri Efendi'nin tenkit ettiği yukarıda da atıfta bulunduğumuz İslâm ilim tarihinde ortaya konulmuş bütün hâşiye ve şerhlerde akıldan, fikirden, İslâm'dan bir eser olmadığı yönündeki fikirlerini haklı bulmaktadır.[732] Çünkü Haşim Nahit de İslâm'a göre akıl "hüccetü'l-ilâhiye" olmasına rağmen ulemâ dört mezheple dinin yolunu tıkamış, Osmanlılar ise fikir hürriyetini "fena, sabit kaidelere merbut" kılmış ve neticede müslümanlar inhitât etmiştir, demektedir.[733]

Haşim Nahid İslâm dünyasının geri kalmasını müslümanların inançlarını bahane ederek tefekkürü, din hakkında fikir yürütmeyi günah saymalarına, padişahları, mezarda yatan büyükleri kendilerine rehber edinip hurâfelerle hayatlarını tanzim etmelerine bağlamaktadır. Şöyle diyor:

> *"Beşerin bir acz-i mutlak içinde olduğuna, her şeyin sâni'-i ezelî tarafından yapıldığına, mezarların Allah ile insan arasında bir vasıta, bir şefaatçi olduğuna padişahın hakîm-i mutlak bulunduğuna itikad eden, dimâğı küflenmiş bir takım hurâfat ile âlûde, cinler, periler, vampirlerin hayaletleriyle türlü rüyalar içinde boğulan kara cahiller çocuklarının bitmez, tükenmez "niçin"lerine ekseriya katî olarak şu cevabı verirler: "Allah yapıyor, Allah takdir etmiş, itiraz etme, sus, günahtır, küfürdür! Akîdeye ve dine müteallik her hangi bir meseleyi tamik etmek, günah, küfür sayıldıktan sonra, idrâkin vasi' sahasında hür, mütecessis olmak lâzım gelen fikir, tedrîcen gürleşmeye, kapanmaya başlar, bu, hudûd-ı idrâkin daralması neticesidir."*[734]

Müslümanların tenkit ve tefekkür mekanizmalarını çalıştırmadan, maziyi taklit ve hurâfelerle dinlerini anlayıp yaşamaları sebebiyle geri kaldıkları iddiasının bir başka tezahürü de Batı'nın modern bilimlerini almakta gecikmeleri, tabiat bilimlerini elde etmek hususunda özgür bir ortamı sağlayamamalarıdır. Şimdi bu meseleyi tetkike geçebiliriz.

---

[731] Mustafa Sabri, **Dinî Müceddidler Yahud "Türkiya için Necat ve İ'tila Yolları"nda Bir Rehber,** İstanbul: Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338-1340, s. 46-47.

[732] Haşim Nahid, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s.33-35, dpnt:1. Mustfa Sabri, **Dinî Müceddiler**, s. 11-12. Mustafa Sabri Efendi bu satırları Musa Bigiyef'in hangi eserinde bulunduğunu tespit edemediğini belirtmektedir.

[733] Haşim Nahid, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s. 40.

[734] Haşim Nahit, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s. 100.

3.1.2.2. Ulûm ve Fünûnun İhmal Edilmesi

Avrupa'nın İslâm dünyasıyla mukayese edildiğinde içinde bulunduğu siyasî iktidarın, maddi zenginliğin temellerini teknik teknolojik sahada gerçekleştirdiği gelişmelerde gören Osmanlı münevveri, onun bu faikiyetini esas itibarıyla akla ve bilime verdiği kıymetle irtibatlandırır. Müslümanlar ise, İslâm'ın akla verdiği ehemmiyete rağmen asırlar içinde aklı kullanmak yerine sabit kaidelere, hurâfelere kendilerini teslim etmiş, Kur'an'ın ve Sünnet'in tavsiyesi olan tabiata ve insana dair araştırmaları ihmal etmişlerdir. Bu durum onları zamanın gerisinde bırakmış, pek çok sahada yenilik ortaya koymalarına mani olmuştur. Şimdi, kısaca özetlediğimiz, İslâm dünyasının geri kalma sebepleri arasında zikredilen bu meseleyi temel bazı metinler üzerinden ele alacağız.

Tarih-i İslâm isimli kitabında Filibeli Ahmed Hilmi, ilmin naklî kısmının aklî olanın önüne geçmesi böylece tabiat ilimlerinin rağbet görmemesi; İslâm hakkında batıl itikatlardan zühd ve ruhbanlığın cemiyet hayatındaki menfi tesiri; kader akidesinin yanlış telakkisi;[735] farklı medeniyetlerin İslâm'a dahil olması, müslümanlar arasındaki umûmi ve manevi ittihâdın bozulması[736] gibi hususların müslümanları ilk asırlarda temin ettikleri terakkiden geri bıraktığını anlatır. Özellikle, müslümanların gerileme sebepleri arasında ilk sırada, akla verilen ehemmiyetin zaman içinde kaybedilmesini zikreder. Ona göre, İslâm sadece sırlara ve tabiatüstü fikirlere iman etmeyi teklif eden bir din değildir. Harikalar imanın konusudur, ancak akıl dışı değildirler ve hatta bunların bir kısmı akılla izah edilebildiği gibi, tarih de bunlara şahitlik etmiştir. Ancak akıl ve ilim hakkındaki İslâmî kaideler tarihte mezheplerin ihtiyaçları sebebiyle ya da bazı ulemânın tefekkür tarzları sebebiyle ihmale uğramıştır. Bunun neticesinde *"ilim ve ilmin nakliyat kısmı akla tercih edilmiştir. Akıl ile müeyyed olmayan bir şey ise daima aklın muhâcemâtına maruz ve ekseriya mağlup kalacağı şüphesizdir."* Hadis ve tefsir ilimlerine rağbet artarken *"ulûm-ı akliye ve kevniye"* kıymetsiz sayılmış, hatta bu ilimlerle meşgul olmak âhiret hayatında saâdeti temine mâni kabul edilmiştir. İslâm'ın akıl hakkındaki teşvik edici hükümlerine rağmen zamanla *"bir*

[735] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 610.
[736] Filibeli, **Tarih-i İslâm,** C. 2 s. 616.

heyet-i içtimaiyenin bais-i terakkisi olan ulûm ve fünûnu, sanayi ve hirfeti" himaye eden devlet adamları yerlerini zahid ve müttaki hükümdarlara bırakmış, daha doğrusu bu tip idareciler revaç bulmuş, ulûm ve fünûn, akıl gözden düşmüştür. [737]

Müslümanların Batı karşısında geri kaldığı kabulüyle, bunun sebepleri hakkında verilen cevapların umûmiyetle benzerlik gösterdiğine dikkat çekmiştik. Yukarıda ulûm ve fünûn meselesine dair özetlediğimiz Filibeli'nin yaklaşımına muvazi kanaatlere sahip bir başka Meşrutiyet münevveri de *Sebilürreşad* yazarlarından Milaslı İsmail Hakkı'dır. Mevzumuzla alâkalı eserinde, İslâm'ın ilme mani olmadığı aksine Batı'nın bugün ortaya koyduğu fen ve sanayinin esaslarını dahi müslümanlardan aldığını savunur:

> *"... asıl maksadımız din-i mübin-i Ahmedî'nin insanı ulûm ve fünûn ve hikmet ve medeniyet dairesinde harekete sâik olduğunu bi'l-izah bir müddetten beri muktezâ-yı dîn-i Muhammedîye tevfik edemediğimiz hareketlerimizin hakâik-i maddiye ve maneviyeye tevfîkan daima dünyevî ve uhrevî teâliye mâtuf olmasını temine çalışmaktan ibarettir. Zira Frenklerin esasını bizden alıp da bu kadar ileri götürdükleri fünûn ve sanayi sayesinde azim bir kuvvet sahibi olarak tağallübleri âlem-i İslâm'ın ise mücerred dîn-i İslâm'ın en ziyade emrettiği hikmetlerden gafletle saâdet-i dâreyni müstelzem ulûm- ve fünûn-ı nâfia ve sanâyi-i müfideyi terk etmelerinden nâşi pek şâyan-esef bi za'fa düşmeleri tahammül olunur ahvâlden değildir."*[738]

Yani ona göre hem dünya hem âhiret hayatının terakkisi için çalışmak İslâm'ın gayesidir. Bunun semeresi olan teknik-teknolojik gelişmesi, *"… bugün bilcümle milel-i mütemeddinenin nâil oldukları bunca terakkiyât-ı azîmenin menşei, mebdei dîn-i İslâm'dır."*[739]

Said Halim Paşa Batı'nın *"ulûm ve fünûn-ı müsbetede"* gösterdiği *"terakkiyât"* neticesinde *"tarikat-ı maddiye ve felsefe-i fenniye"*nin meydana gelmesiyle Hıristiyanlığın tekâmülünü ve etkisini ortadan kaldırdığı gibi, İslâm'ın da müslümanların tekâmülüne mâni olduğunu iddia etmeyi reddeder. Batılılar nasıl ki daha önceki asırlarda ilimlerde ve fenlerde terakki edememelerinin sebebini hıristiyanlıkta gördülerse, müslümanların da dinleri sebebiyle geri kaldıklarını iddia etmesinin doğru olmayacağını savunan Paşa, oryantalistlerin

[737] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 610-611.
[738] Milaslı İsmail Hakkı, **Din-i İslâm ve Ulûm ve Fünun**, Dersaaâdet: Numune-i Tıbaat, 1327, s. 9-10.
[739] Milaslı İsmail Hakkı, **Din-i İslâm ve Ulûm ve Fünûn**, s. 11.

İslâm'ın müslümanları geri bıraktığı iddiasına müslümanların da teslim olmalarına, karşılaştıkları zorlukların ve yenilgilerin sebebini İslâm dininin eksikliğiyle açıklamaya kalkışmalarına,[740] karşı çıkar. Tabii burada İslâm için ya da müslümanlar için bir inhitâtın, yani terakkinin aksi bir durumun var olduğu iddiasını hiç eleştirmeden kabul ettiği de dikkat çekicidir.

Müslümanların "esbâb-ı tedennîyâtını" dinlerinde aramanın yanlışlığına dikkat çeken Said Halim Paşa, Batılılar *"dinlerini medeniyetlerine hâdim bir unsur-ı terakki haline"* getirdiyseler de *"Dîn-i İslâm saâdet-i beşeriyeye hâdim ve onu temin eden bilcümle anâsır ve avâlimi câmi"* olmasına rağmen müslümanlar buradan Batılılar gibi terakki çıkaramamıştır.[741]

Halbuki, Said Halim Paşa taassuba karşı çıkmakla birlikte, İslâm'ın akla verdiği değer neticesinde İslâm tarihi boyunca ortaya koyulan büyük eserlerin, ilimlerin Batılılar tarafından alınarak geliştirildiğini, bu nedenle terakkilerini müslüman âlimlerin ortaya koyduğu bu mirasa borçlu olduklarını savunur. Buna göre Batı akla yaklaştıkça terakki, müslümanlar uzaklaştıkça inhitât etmişlerdir. Dolayısıyla Batı'nın fen ve sanayisinin temelinde aslında İslâm'ın akla verdiği değer yatmaktadır. Nitekim müslümanlar metafizikle ilgili boş ve kısır araştırmalarla vakit geçirirken Avrupalılar tecrübe usulüne dayalı yeni bir medeniyet kurmuşlardır. Bu usulle tabiatın gizliliklerine nüfuz etmişler, böylece ondan istifade etmenin yollarını bulmuşlar, felsefe ve kimya ilmindeki keşifler ve icatlarla bu medeniyette az güçle çok fayda sağlayabilecek vasıtalar hazırlamışlardır. Ancak müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki dinî düşmanlık, savaşlara ve Batı'nın ortaya koyduğu medeniyeti almak hususunda müslümanlara mâni olmuştur, demektedir.[742] Burada Paşa, İslâm dünyasında klasik düşünce biçimi olan nazariyatı, metafiziği tenkit ederken, pratiğin, hislerle elde edilen bilginin ehemmiyetine de vurgu yapmaktadır.

Said Halim Paşa gibi Celal Nuri de, Batıcılık akımı içinde değerlendirilen bir isim olmasına rağmen, dünyayı skolastik dönemden çıkaran İslâm düşünürleri aracılığıyla Batı'ya aktarılan Yunan felsefesi, dolayısıyla Batı medeniyetinin

[740] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 4, 6; Benzer bir yaklaşım için bkz. Harputizade Hacı Mustafa, **Red ve İsbat**, Dersaâdet: Hikmet Matbaa-i İslâmiye, 1330, s. 197.
[741] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 7-8.
[742] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 11.

kaynağının İslâm medeniyeti olduğu fikrini savunur. Nitekim skolastikle asırlardır hemhal olan insanlığa artık *"ulûm-ı nakliye kabak tadı vermiştir"* diyen Celal Nuri, kilisenin öğretileri bırakılıp müslümanlar aracılığıyla İspanya'ya aktarılan Aristo felsefesi, Yunan bilim ve sanatları Batı'da yayılmaya başlamış, Batılılar önce Arapça tercümeleri aracılığıyla edindikleri bu birikimi zamanla asıllarından tedarik etmeye başlamış, böylece *"Samî fikri artık terk"* edilmiştir. Rönesans devrinde *"menkulât-ı Samiyeyi, skolastiği atarak eski Yunan, Roma ve Arab eserine"* yönelen Batı'da, matbaanın ve ucuz kâğıdın icadı ile ulûm ve maarif yüksek tabakadan halkın arasına inmiş, medeniyet yaygınlaşmıştır. Fakat Celal Nuri'ye göre tüm Şark uzun süre bunlara direnmiş, skolastik zihniyet terakkiyi geciktirmiştir.[743] Müslümanlar sekizinci asırdan on üçüncü asra kadar Batı'ya karşı gerçek mânada bir terakki sergileyip, İbn Rüşd, İbn Sina gibi isimler çıkarmış, düşünce hürriyetini temin için padişahlar da halifeler de gayret göstermiş, ancak zamanla muhafazakârlık ve tedennîye düçâr olunmuştur,[744] demektedir.

Celal Nuri bu hususta İslâm'ın diğer dinlerin tekâmül etmiş bir hali olmasına ve esas itibarıyla dünyaya dair hükümlerle âhirete taalluk eden hükümleri birbirinden ayırmasına rağmen, sonra gelen müslümanlar hayatı kolaylaştıran bu presnsibi dikkate almayarak, İslâmiyet'in esası olan "reform"dan uzaklaşıp inhitât etmiştir, demektedir. Ulemânın muhafazakarlığı sebebiyle her türlü düşünce hürriyeti durdurulmuştur, ictihada müsade edilmemiş bu da müslümanların kafalarının zamanla hurâfelerle dolmasına sebep olmuştur. Tefekkürdeki bu baskı öyle bir dereceye varmıştır ki neticede "irticaîde mucib olarak dinsizlik üzerine müstenid bir takım tarikatlerin revaç bulması"yla neticelenmiştir. On asır boyunca ulemâ geçmişi tekrarlamaktan başka bir şey yapmamış bu sebeple bir İbn Rüşd bir dahi çıkmamıştır diyen Celal Nuri, buna mukâbil Avrupa'da Bacon, Kant gib isimler "inkılabât-ı içtimâiye ve fikriye için ortalığı hazırlamışlar"dır.[745] Buna mukâbil, kendi kendine düşünmenin önü

[743] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I,** s. 154-156, 158.
[744] Celal Nuri, **Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel,** İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1330/1912, s. 163–191.
[745] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, 176-177.

tıkandığı için müslümanlar kabus gibi nakillere mahkûm kalmıştır, demekte,[746] sadece dinî ilimlerde değil tabiat bilimlerinde de maziden intikal eden bilgilerle iktifayı tercih ederek geri kaldıklarını dile getirmektedir.

Celal Nuri'nin de dikkat çektiği İbn Rüşd ekolünün terkedilip fikir hürriyetine sed çekildiği için İslâm medeniyetinin inhitât ettiği fikrinin paralelinde müslümanların, özellikle Arapların diğer medeniyetlerle karşılaşmasından sonra ince bir medeniyet ortaya koyduğu iddiası da vardır.[747]

Müslümanların aklı bırakıp hurâfelere yönelmelerinin, dolayısıyla hakiki İslâm'dan uzaklaşmalarının geri kalmalarının en büyük sebebi olarak görülmesi vaazlara dahi konu olmuştur:

> *"Yalnız o milletler ki tanrının buyurduklarını akıl ile düşünmüşler, taşınmışlar; peygamberin gösterdiklerini derin derin düşünmüşler, anlamışlar. O milletler ki dünyaları için düşünmüşler, bulmuşlar; gelecekleri[ni] de düşünmüşler, çalışmaya koyulmuşlar. O milletler ki yerlerini yurtlarını kazanmışlar, donatmışlar; onu yaşatmayı düşünmüşler, ileriletmeden geri kalmamışlar (...) Bu ümmettir ki artık yaşamayı düşünmüş, hayatı kazanmıştır; dünyanın her bucağına hükmünü salmış, uzanmıştır (...) Niçin müslümanlar aklî düşünceyi bırakmışlar, aklîliği, düşünceyi sanki günah saymışlar. Malları harap olmuş, benizleri sararmış, obaları körelmiş, ocakları kararmış. Her tarafta halleri fukaralık, yoksuzluk, yurtlarında, evlerinde sade sefalet, ıssızlık. Aklı bırakmışlar, çalışmayı horlamışlar, düşünceden vazgeçmişler, oluruna bağlamışlar.*[748]

Müslümanlar İslâm'ın kendilerine tavsiyelerine rağmen rasyonaliteyi terkettikleri ölçüde geri kalmışlar, zamanın şartlarına muvafık aletleri geliştirememişler bu da bütün bir İslâm dünyasını perişan bir hale hatta dikkat çekici bir vurguyla "böcekli" bir millete çevirmiştir. Kitabında, Osmanlı memleketinin halini tarif için "Böcekli" tabirini kullanmayı tercih eden bir yazarın söyledikleri Meşrutiyet devri müevverlerinin ruh ve fikir dünyalarını çok iyi tasvir etmektedir:

> *"Görüyorsunuz ki Garp'ta akan sulardan, esen rüzgarlardan, havadaki mevcut elektrikten, toprağın fevkinden ve tahtından istifade etmeye*

---

[746] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 183.

[747] Meselâ Ali Naci, **Softalar ve Medreseler** isimli eserinde şöyle demektedir: "Araplar aslen Samî olduklarından bir dereceye kadar muadelat-ı fikriyeye bigânedirler. Ceziretü'l-Arab'ta kaldıkça, millet-i İslâmiye bu itibarla büyük bir feyz u ref'et irae edememiş, halbuki, akvam-ı mütecavire-i acemiye (Acem'den murad gayr-ı Arab'tır) ile tevhid-i muadderat eder etmez, büyük bir medeniyet başlamıştır". A.g.e., s. 80. Celal Nuri de aynı görüştedir. Bkz. Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I, Mesail-i Fikriye**, s. 78-82.

[748] Şeyh Edebali, "Hutbe: İslâmiyette Akıl Hakkında", **İslâm Mecmuası**, 26 Rebiülevvel 1333/29 Kanunisani 1330, c. II, S. 21, s. 542.

çalışıyorlar. İstihsal ettikleri elektrik ve buharla tahrik ettirdikleri makinelerle meselâ bir günde sürdükleri tarla mikdarını bizde biçare köylüler yakıcı güneş karşısında hayatlarının birer aylık ömürlerini feda ederek husule getiriyorlar. Artık bizler de asırların miras-ı felaketi olan cehalet ve taassubu bırakalım(...) Rehnümâ-yı terakkimiz olacak bir programı ellerimizi, gözlerimizi iyice yıkayarak tertip edelim."[749]

M. Şemseddin ise **Zulmetten Nura** isimli eserinde, ilmin düşmanı değil koruyucusu olarak takdim ettiği İslâm'ın geri kalmasına sebep ilimler hususunda mutaassıp davranan medreseler[750] olduğunu zikreder. İslâm ilim ve marifeti teşvik eden bir din olmasına rağmen bu emirler zaman içinde ihmal edilmiş, atâlet tüm müslümanları sarmış bu da fikir ve zekâyı inkişaftan alıkoymuştur. Kâinatta cari olan kanunların araştırılması yerine mazinin hurâfelerinin tekrarı ilim addediliyor, *"her türlü terakkiyât ve tekemmülâta müsaid ve sâik bulunan bir dîn-i celil eyvah ki bu sefil adamlar tarafından bir mecmua-i hurâfat haline getirilmek isteniliyordu. (…) Nazar, istidlal, tetkik yerine kabul, tasdik, hurâfe kaim olmaya başlıyordu".*[751]

Medreselerin sadece dinî ilimlerle iştigal edip modern bilimleri ihmal etmesi sebebiyle müslümanların geri kaldığı iddiası yukarıdan beri ortaya koymaya çalıştığımız üzere dönem münevverlerinin hepsinin en büyük tenkit mevzuudur. Bu hususta İslâmcı, Batıcı ayrımı yapmak kesinlikle mümkün değildir. Abdullah Cevdet'in *İctihad*'ı da İslâmcıların *Sırât-ı Mustakim*'i de aynı minvalde yazılar yayınlamaktadır. Abdullah Cevdet'e göre de, İslâm istibdata müsait bir din değildir zira *"zaman-ı saâdette tesis eden hükümet-i İslâmiyenin teşekkül-i idarîsi cumhuriyet hem de gayet hürriyetperver bir cumhuriyet idi."* Ancak şeriat ahkâmı unutulup, ictihad kapısının kapatılıp, hilafet namına cinayetler işlendi, adalet terkedilip istibdat dinin yerine geçmiş, bu istibdat zamanla fırak-ı dâllenin çıkmasına sebep olmuş bu da fırka-i ahrarın önünü kesmiş, hatta din, felsefe, edebiyat, tıp, ticaret, sanayi gibi sahalarda yazılan kitaplar Abbasilerin inkırâzıyla birlikte Fırat nehrine atılıp imha edilmiş, bundan sonra da istibdat İslâm'ın ahkâmına hep tazyikte bulunmuştur, demektedir.[752] Her ne kadar Hanioğlu'na göre, Abdullah Cevdet *"ilim havâsın dinidir, din avâmın*

[749] Hasan Bahri, **Böcekli Memleket ve Beka-yı Millet**, Hürriyet Matbaası, 1327, s. 15.
[750] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 150.
[751] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 3.bsk., s. 136-137.
[752] V. Alfieri, **İstibdad**, Abdullah Cevdet (Trc.), Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908, s. 112-115.

ilmidir"[753] demesi ve Dozy'den çevirdiği *Tarih-i İslâmiyet* aslında dinin gereksiz ve bilimdışı olduğunu ispata çalışması sebebiyle aslında dinin yerine bilimsel materyalizmi koymayı hedefliyorsa da, kanaatimizce din ve bilimle alâkalı söyledikleri çok da Meşrutiyet münevverlerinden farklı değildir: *"Beşikten mezara kadar tahsil-i ulûm ve fünûn et; ulûm ve fünûn Çin'de bile olsa tahsil için Çin'e kadar git; hikmet müminin kaybolmuş malıdır nerede bulursa alır."* Ancak İslâm'ın bu telkinlerine rağmen müslümanlar geri kalmıştır:

> *"(…) gayr-ı müslim ahalinin mahallelerinde mamûriyet, binalarında intizâm ve muhkemiyet, semtlerinde hıfz-ı sıhhate muvafakat görünüyor, İslâm mahallerinde bilakis, meskenet, adem-i nezâfet, evlerinde harabiyet, semtlerinde mebâni-i irfan ve tedrisden mahrumiyet göze çarpar. Umumiyet itibarıyla sanat gayr-ı müslimdedir, ticaret gayr-i müslimdedir, servet gayr-ı müslimdedir, Avrupalı bir seyyahın dediği gibi 'Alem-i İslâm'da mezarlıklar meskûn ve âbâdan, beldeler ıssız ve virandır' müslümanların bir sükût-ı tevakkuf-na-pezîr olan bu maraz-ı içtimaîsi önünde esbâb-ı marazı aramak tabiidir. İnsan vehle-i ulâda madem ki hangi ırkta olursa olsun din-i İslâm ile mütedeyyin olanlar gayr-ı müterakkî, cahil, muataassıb, fakir, iradesiz, inâyetsiz, himmetsizdir, bu halde bu maraz-ı içtimaî ırk ve cinse veyahut iklime, muhit-i coğrafyaîye merbut değildir. Sebeb-i masdar-ı maraz din-i İslâmiyettir ve müslümanlık mâni-i terakkidir, hem müslüman hem de mütemeddin olmak gayr-ı mümkündür' hükmünü verir."*[754]

Yine meselâ bir *Sırat-ı Mustakim* yazarının İslâmiyet'in bugün içinde bulunduğu tedennînin sebebi olarak *"ulûm ve fünûn-ı asriyeyi ihmal"* ve bu ihmal sebebiyle, bizde Mısır'daki gibi bir Afgani, bir Abduh'un yetişemediği yönündeki tenkidi dikkat çekicidir.[755] Üstelik yazara göre bu ulûm ve fünûndaki yetersizliğimizin aşmanın en güzel yolu da Mısır'da yazılan dini ve felsefi eserlerin bir an önce tercüme edilmesidir, çünkü bizdeki kitaplar da kütüphaneler de yetersizdir. Yıllarca baş sallayarak ezberlenen derslerden bir fayda görmediğimizi savunan yazar, yapılan derslerde de hurâfelerin tekrarından başka bir şeyin olmadığını söylemektedir. Bunlar hem dinî, hem öküzün boynunda dönen dünya örneğinde olduğu gibi ilmî hurâfelerdir.[756]

---

[753] Hanioğlu, **Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 129.
[754] Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslâm'a Dair", **İctihad**, 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761.
[755] Bütün Jön Türkler gibi Abdullah Cevdet de Abduh hakkında son derece müspet kanaatler taşımaktadır. Bkz. Hanioğlu, **Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 137-138.
[756] M. N. D., "Zavallı İslâmiyet", **Sırat-ı Mustakim**, C. 7, S. 159, 27 Ramazan 1329/8 Eylül 1327, s. 41.

3.1.2.3. Terk-i Dünya Fikri ve Yanlış Kader Telakkisi

İslâm dünyasının ve tabii Osmanlı'nın inhitâtı sebepleri arasında zikredilen bir diğer mühim husus maddî zenginliğin temini, yani zengin olmak için müslümanların Batı kadar gayret etmemesi ve her şeyi kadere bağlama itikadıdır. Biz de burada, modern ilerleme tasavvurunun en mühim unsurlarından birini, dünyevî refah ve saâdet için servet sahibi olma zaruretinin müslüman toplumlarda yeteri kadar ciddiye alınmaması sebebiyle geri kalındığı iddiasını ele alacağız. Ayrıca bu fikri şekillendiren terk-i dünya ve özellikle kader itikadının müslümanların inhitâtını hazırlayan en büyük amiller arasında anılmasını, Meşrutiyet münevverlerinin söylemleri üzerinden ortaya koyacağız.

Batı'da ilerleme fikri özellikle 18. yüzyıla gelindiğinde maddî imkânların Doğu'ya nispetle artması, bu zenginliğin Avrupa'nın her tarafında yeni bir hayat tarzının gelişmesine sebep olmasıyla doğrudan irtibatlıdır. Bu refah artışı, mutluluk ve ilerleme olarak kabul edilmektedir. Hayatın pek çok sahasında kolaylaştırıcı tekniğin gelişmesi üretimi artırmış, coğrafi keşiflerle doğudan batıya akıtılan hammadeler bu gelişmiş teknolojilerle yeni mamullere çevrilmiş, tüm bunlar yeni piyasaları, pazarları yani büyük alışverişleri tetiklemiştir. Batı'da, dünya tarihinde daha önceki yüzyıllarda pek de şahit olunmayan bir sanayi ve endüstriye dayalı maddi bir medeniyetin ortaya çıkması insanlığın ilerlemesi olarak telakki edilmiştir.

İslâm dünyasının yaşadığı son üç yüzyılı oryantalist perspektiften değerlendiren Bernad Lewis Osmanlı toplumunun sahip olduğu *"(…) bir yandan pasiflik ve kendinden feragat esasına dayanan bir musatasavvıf dinî gelenek (…)"*in, Sabri Ülgener'e de atıfta bulunurak, iktisadi mânada yıkıcı sebepler arasında zikreder.[757] Tunaya ise, Osmanlı toplumunun geri kalmasının psikolojik sebepleri arasında Batı karşısında içinde bulundukları ümitsizliği artıran "iktisadi esaret", yani *"şer-i şerif ile bağdaşmayan maddî bir yoksulluk içinde, zengin milletlerinin tabiî ve ticarî imkânlarını başkalarının eline vermiş bir halde"*[758] olmalarına bağlar.

[757] Lewis, s. 34.
[758] Tunaya, s. 11.

Bu değerlendirmelerin benzerleri elbette Meşrutiyet literatüründe yerini almıştır. Müslümanların asr-ı saâdet ve onu takip eden ilk asırlar içinde fetihlerle pek çok bölgeyi idaresi altına alması, buraların zenginliğini kendi zenginliğine katması neticesinde ihtişamlı binalar, mamur şehirler kurması modern dönem aydınlarının tasavvurunda hakiki terakkinin tezahürleri olarak yorumlanır. Ancak zamanla servet azalmaya, mamuriyet eski ihtişamını kaybetmeye başlamıştır. Çünkü müslümanlar zaman içinde farklı kültürlerin ve İslâm'a girip yerleşen tasavvufî bazı ilkelerin tesiriyle çalışmayı, ticareti zamanla ihmal etmişler, dünya malına kıymet vermemeyi gerçek müslümanlık olarak yorumlamışlardır. Ayrıca yanlış kader-kaza inancı sebebiyle, insanın ve cemiyetlerin başına gelen her şeyi Allah'a havale ederek mükellefiyetlerinden kaçmışlardır. Asırlar boyunca devam eden bu terk-i dünya fikri nihayet Osmanlı diyarında servetin, zenginliğin ecnebilerin elinde toplanmasıyla, müslümanların ise amelelik, hammallık, en fazla memuriyetle iktifa etmeleriyle neticelenmiştir.[759] Geleceğe dair plan yapmayıp, arzularını gemleme, tutkularının peşinde koşmamayı teşvik eden nefis terbiyesi fikri müslümanların bugün içinde bulundukları inhitâtın en önemli sebebi olarak görülmüştür. Çünkü, insanlığı bugün Batı medeniyetinin sahip olduğu müreffeh hayata ulaştıran, tutkularının peşinden koşması, hayatı daha güzel yaşama arzusu, olduğuna inanmaktadırlar.[760]

Meseleyi özetle bu şekilde vaz eden Meşrutiyet aydınları, İslâm dininin âhiret saâdetini elde etmeyi, dünya saâdetini kazanmaya bağladığını savunurlar. Bütün hak dinler ve özellikle de İslâm bu nedenle ticareti teşvik eder, helal lokma kazanmanın nafile ibadetten hayırlı olduğuna vurgu yapar. Dolayısıyla İslâm dünya saâdetine teşvik ettiği için mâni-i terakki olamaz.[761] Çünkü İslâm medenî, tabiî, aklî, fıtrî, içtimaî bir dindir. Bir mev'ize kitabında da medenî bir din olan İslâm'ın terakki için servet sahibi olmayı teşvik etmesinin sebepleri şu şekilde ifade edilmiştir:

---

[759] Osmanlının Meşrutiyet'in ilânı sonrası sosyal-iktisadî havasının değerlendirilmesi için bkz. Ali Birinci, **Hürriyet ve İtilâf Fırkası**, İstanbul: Dergâh Yay., 2012, s. 24-31.

[760] Turgot'nun, "tutkular karışık ve tehlikeli olsalar da eylemin ve ilerlemenin asıl nedenleri halini alırlar" ve insan tutkularının toplumların ilerlemesinin en büyük müsebbibi olduğunu savunan Kant'ın görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Callinicos, s. 41-42, 51.

[761] Akşehir ulemâsından Harputizâde Hacı Mustafa, **Red ve İsbat**, s. 176.

"İslâmiyet bir dîn-i medenîdir ki (…) dîn-i İslâm müslümanları iktisâb-ı emvâl ve servet ve cem'-i nukûd ederek muhafaza-i hayatlarından sonra evlad-ı iyâle, akraba u taallukâta, fukara ve zuafâya, eytam ve erâmile, infak, ilbas, etam ve ebnâ-yı cinsine muâvenet ve ikram ile memur ve mükellef tutuyor nazar-ı İslâmda feraiz e ummehât-ı dinîyeden olan zekât ve hac, gaza ve cihad gibi ibadât, kaza-yı hacet, tasadduk, karz-ı hasen gibi a'mal, ihdas-ı hastane, inşa-yı mekâtib, ihya-yı medaris, i'mâr-ı cevami' ve mesâcid ve bu gibi bir çok müessesât-ı âliye ve hayriyeye iktisâb-ı servete menut olduğundna ***bekâ-yı din, intizâm-ı millet, umrân-ı memleketin*** *hayız-ârâ-yı husul olmasıçun istihsâl-i servet lâzım ve vacib makbul ve mergubdur. Zira İslâmiyette ferâiz-i ilâhiyenin en mühimi, Ahsen-i ibadâtın en birinci rüknü infak-ı nefs ve muhafaza-i hayattır… İslâmiyette servet, hayat-ı ümmetin en büyük rüknü, terakki-i milletin en kavî medârı tanınmıştır.* [762]

Dünyevî saâdetin, mesut olmanın son derece önem kazandığı hatta belki insan hayatının sadece mesut olmak üzere kurulduğu bu dünya tasavvuru için İslâm'ın da bunu talep ettiği çok rahat ifade ediliyor:

"İslâmiyet dini, hayat-ı dünyeviye ve uhreviyede insanların saâdeti temin edecek kavanînden ibaret olmak üzere tarif ediyor. Din, İslâmiyet nokta-i nazarından bir kanun-ı ilahîdir ki ukûl-ı selîme erbâbının fazilete hüsn-i ahlâka, sa'y u gayrete, velhâsıl kendi ihtiyarlarıyla hayat-ı dünyeviye ve uhreviyede saâdet ve selâmete eriştirecek gayelere sevkeder. Dinin şu tarifine nazaran bir müslümanın dünyada en bahtiyar, hayat-ı uhreviyeye karşı da en çok ümitvar bir insan olması icap eder. Bir İslâm cemiyetinin de medeniyeten, ahlâken, adaleten, ilmen, serveten en ziyade müterakkî, en ziyade mesut bir heyet-i içtimaîye olması lâzım gelir."

Ancak İslâm ahkâmı bu yönde olmasına rağmen müslümanların diğer milletlerin terakkiyât-ı medeniye ve ticaretlerine nispetle geri kalmaları anlaşılır bir durum değildir. Üstelik Hz. Peygamber'in sünneti de *"(...) şimendifer, vapur işletmek gibi ameliyât-ı cesîmeyede bulunmağla tarik-i kesb u ticarette akvâm-ı sâireye gıbta edercesine sa'y u gayret etmeye"* muvafıktır ve *"mevcudiyetimizin bekası kuvvete, kuvvet servete, servet ticarete, ticaret maarife muhtaçtır"* [763] denilerek maddî terakkinin teminin hayat memat meselesi olduğu gibi son derece vurgulu bir söylem geliştirilmiştir.

Dünya saâdetini kazanmak da maddî mânada müreffeh bir hayatın teminine bağlıdır. Bunun için İslâm çalışmayı, "bu da kader"[764] deyip hayatın

[762] Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 2, İzmir: Mizanü'l-Hukuk Matbaası, 1329, s. 63-64.
[763] Mehmed Sadık, *Mevaiz-i Diniye*, c. II, s. 230-231.
[764] Batı'da ilerleme kavramı kader kavramının yerini almış gibidir. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Robert Nisbet, **Muhafazakâlık: Düş ve gerçek**, Kudret Bülbül (Hzl.), Ankara: Kadim Yayınları, 2007, s. 155.

getirdikleri karşısında kenara çekilmeyip rasyonel çözümler üretmeyi teşvik etmiştir. Ancak asırlar içinde hurâfelerle hakikatin üstü örtüldüğünden dünya gayrı müslimlerin, âhiret müslümanlarındır denilerek müslümanların servet sahibi olma gayret ve endişesinin önü kapatılmıştır.[765] İslâm dünyadan el etek çekmeyi yasaklamasına, meşru zeminde dünyalık sahibi olmayı teşvik etmesine ve "İslâm'da ruhbanlık yoktur" hadis-i şerifine rağmen dünyevî arzulara gem vurulmuş[766] zamanla müslümanlar bir lokma bir hırka itikadına sarılmışlardır.[767] Zahid ve muttaki hükümdarlar zamanında din adamları sınıfı zümresi öne çıkmış, ulûm ve fünûna kıymet verilmemiş, cebriye anlayışı yaygınlaşmış, bu durum da hürriyet-i şahsiye, mesuliyet fikrinin zayıflamasına sebep olmuş "ne yapalım kader böyleymiş" deyip gayret ve tedbir elden bırakılmıştır.[768] Zenginlik peşinde koşmayı kötü kabul edip kanaat, tevekkül derken tembelliğe düçar olmuşlar, fakr u zarurete düşmüşlerdir.[769] Hatta yıkılacak bir çatının altından kaçmadıkları gibi, salgın hastalıklar için tedbir almamışlar; rızık ezelden taksim oldu deyip, işleri Allah'a havale ederek bir kenara çekilmişler,[770] neticede hem aâhiret hem dünya saaâdetini kaybetmişlerdir.

Bu minval üzere ilk bakışta meseleyle irtibatını kurmak güç olsa da bazı ayet ve hadislerin bu hususları delillendirmek için kullanıldığına literatürde sıkça rastlanmaktadır. [771] Daha dikkat çekici olanı, konunun özellikle hutbe ve vaaz risâlelerinin yanı sıra yine dinî muhtevalı metinler kaleme alan ilmiyeden ya da meşâyıhtan münevverler tarafından işlenmesidir. [772] Bu bakış açısına göre, İslâm hakiki saâdetin menbaı olarak dünyevî ve uhrevî saâdeti temin edecek şeylerin

---

[765] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 53.

[766] Msl. Bkz. Ali Vehbi, **Medeniyet-i İslâmiyeye Hakkında Bir Kaç Söz**, Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308, s. 98.

[767] Az yiyip az uyuma, az elbiseye sahip olma gibi nefsin temizlenmesine yönelik asırlar içinden gelen İslâm kültürünün unsurlarının inhitat sebebi olarak ele alınıp tenkit edildiği metin için bkz. Celal Nuri, **Mukadderat-ı Tarihiye**, İstanbul: Matbaa-i İctihad 1330, s. 23.

[768] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 612-615. Terakkiye mani olan tevekkül ve kader anlayışının tenkit edildiği bir başka metin için bkz. M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 65.

[769] Msl. Bkz. Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 2, s. 130.

[770] Haşim Nahit, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s. 141. M. Sâtı el-Husrî de **Ümit ve Azim** isimli eserinde İslâm dünyasının geri kalma sebebini, kader inancına ve tembelliğine bağlar. Hakkında geniş bilgi için bkz. Ülken, s. 179-183.

[771] Çağdaş İslâm Düşüncesi'nde ayet ve hadislerin modern kurum ve fikirlerin kamuoyu tarafından benimsenmesi maksadıyla kullanılmasına dikkat çeken bir metin için bkz. Kara, **İslâmcıların Siyasî Görüşleri-I**, s. 39-45.

[772] Meseleyi daha önce, Modernleşme dönemi insan iradesi, kader inancı gibi kelâmî konuları dünyevî terakki açısından değerlendiren bir çalışma için bkz. Rıdvan Özdinç, **Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi**, s. 279.

peşinden gitmeyi teşvik etmiş, Hz. Peygamber de bu hususlara dikkat çeken hadisler irad etmiş, *"En faziletli amel helal kazançtır", "Helal olanı talep etmek her müslüman üzerine farzdır", "Ümmetim öyle bir zaman görecek ki hem dinini, hem dünyasını temin için insan paraya muhtaç olacaktır"* benzeri hadislerle,[773] milletin terakkisinin servet sahibi olmakla eş anlamlı olduğuna delil olarak serdedilmiştir. "*Dünya geçiminin felahı ekip biçmekledir"*, ya da *"Yerin derinliklerinden rızkınızı arayın"*[774] *"Vatan sevgisi imandandır; dünya âhiretin tarlasıdır"* [775] düşmana karşı güç hazırlamak gerektiği[776] gibi ayet [777]ve hadisler hatırlatılarak inhitâttan kurtulanacağı sıkça dile getirilmiştir. Yine, *"Zekeriyya (a.s) dülgerdi"* hadis-i şerifinden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in ümmeti sanayiye teşvik ettiği [778] sonucuna varmaktan hiç çekinmemişlerdir. Böylece, terakki için çok çalışıp yeryüzünün neresinde ne varsa hepsinin kullanılabilir bir hale getirilmesini sağlayarak hem dünyevî hem uhrevî saâdete ulaşılacağını savunmuşlardır. Hz. Peygamber'in tembellik ve fakirlikten Allah'a sığındığına işaret ederek, bu türden hadislerde *"cibilliyet-i insâniyenin hale kâni olmayıp meyl-i terakki ile meftûr olduğuna da işaret vardır"*[779] denilmektedir. Böylece dünyevî zenginliğin ticaret, ziraat ve sanayi ile temin edileceği bunun da Hz. Peygamber tarafından, Avrupalılar henüz bu işlerde mahir değilken dahi teşvik edildiği, dolayısıyla bunları temin etmenin Batılılaşmak değil aksine müslümanlaşmak olduğu savunulmaktadır. Aşağıdaki paragraf da bunun güzel örneklerinden biridir:

> *"Asrî ve medenî Avrupa fünûn ve sanayide cidden ileri gidiyor. Ziraatte, ticarette, sanatta harikalar gösteriyor. avrupalılaşmayı temcid pilavı gibi*

---

[773] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 81-82; Ömer Lütfi, **en-Namusü'l-Akvam li-saâdeti'l-İslâm**, s. 247

[774] Dr. Hulusî, **Râh-ı Medeniyet**, s. 37. Aynı hadisle ilgili bkz. Selim Efendizade Mustafa Naki, **Kırk Hadis Yahut İlm-i Hal-i Siyasî ve İçtimaî**, Mithat Paşa Sanayi Mektebi Matbaası, 1327, s. 49-50.

[775] Dr. Hulusî, **Râh-ı Medeniyet**, 11.

[776] Musa Kazım, **Külliyat,** s. 284.

[777] Meselâ Reşid Rıza da, Müslümanların Araf Sûresi 31. ayetin hükmüyle amel etmemiş, Allah'ın temiz rızıkları müminler için yarattığını unutmuş bu nedenle mutsuz olmuşlardır, demektedir. Reşid Rıza, "Akaid-i İslâmiye-Din", Aksekili Ahmed Hamdi (Trc.), **Sebilürreşad**, 19 Rebiülahir 1331/14 Mart 1329, C. 10, S. 237, s.42-43.

[778] Sultan Beyazid Camii-i Şerifi dersiamlarından Dâru'l-Hayr Mektebi Ulûm-ı Diniye Muallimi Hacı Necib, **Esbâb-ı Saâdet**, Mahmut Bey Matbaası 1327, s. 20.

[779] Mehmed Arif, **Binbir Hadis**, 2. bsk., Kahire: Ceride Matbaası, 1325 (ikinci baskısı olan bu tarih, mart ayında neşredilmesi sebebiyle 1909'a tekabül eder.), s. 17. Eser Meşrutiyet devrinden önce basılmış olmakla birlikte, İslâmcıların çok rağbet ettiği ve bu sebeple tekrar baskısı yapıldığı görülmektedir. Eserin geneliyle ilgili değerlendirme için bkz. İbrahim Hatiboğlu, **Mehmed Ârif Bey, Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut**, İstanbul: Darülhadis, 2000, 219 s.

> *ısıtıp ısıtıp ortaya sürenler, Avrupa me'ser-i nafiasının kabul ve tatbikine müslümanları teşvik eyleseler vatan ve millete daha müfid olmazlar mı? O müslümanlara ki Peygamber-i a'zam ve ekremleri bin üç yüz şu kadar sene evvel "usûl-i mekâsip üçtür: ziraat, ticaret, sanat" buyurmuştur. Artık insaf, itibar, intibah!"*[780]

Osmanlı münevverinin tasavvur dünyasında terakki ile intibahın bir arada anıldığına güzel bir örnek olan bu satırların benzerlerine sıkça rastlanmaktadır. İntibah kelimesi, Osmanlı'da dinî-dünyevî gelişmelerin gerçekleşebilmesi için gerekli uyanıklık anlamında kullanılmaya başlamadan önce, uykudan uyanma ve gafletin zıddı gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Modernleşmeyle birlikte, mevcut durumun bir karanlık olarak değerlendirilmesi, bu gaflet karanlığından sıyrılıp gözlerin açılması ve böylece terakkinin vuku bulacağı fikri "intibah" kelimesinin "hayyale'l intibah-haydi uyanalım!" gibi bir slogana dönmesiyle neticelenmiştir. İntibahın temel şartı da yukarıdaki iktibasta görüldüğü üzere ilim ve marifet, sanat ve ticaretle donanmaktır. Tembellik, cehalet, fakirlik inkırâzın sebebidir. O halde yapılması gereken milletlerin uyanıp bu hareketi gerçekleştirmeleridir.[781] Müslümanlar Allah'ın kâinata koyduğu kanunun aksine davranarak, terk-i dünya fikrine kapılıp çalışmayı bırakmışlar, işlerini dualara havale etmişler, dinin emrettiği ilim, marifet, sanat ve ticaretten mahrum kalmışlardır.[782] Bunun neticesinde de *"Dünyanın her yerinde müslümanlar mahkûm, sâirleri hâkim, cihanın her köşesinde Muhammediler mağlup sâirleri galip, müslümanlar fakir onlar zengin, müslümanlar cahil onlar âlim, onlar mâlik, müslümanlar memlûk (…)"*[783] olmuştur.

Halbuki bugün Avrupa'nın ulaştığı terakkiyâtın sebebi Avrupalı seyyahların İslâm dünyasına gidip orada ticaretin getirdiği zenginlikleri görmeleridir:

> *"Ticaret bütün maişetten hayırlıdır. Çünkü birçok fevâidi ihtiva eder. Ashab-ı ticaret dünyayı gezer, fikrini yükseltir, seyyâhîn-i ümmetten olur (…) Bugünkü Avrupa'yı uyandıran e'izza-i nasara olmuştu. Bunlar vaktiyle memâlik-i İslâmiyeyi görmüş, servet ve ticaretin ehemmiyetini anlamış,*

[780] Bayezid Camii Şerifi Muciz Dersiamlarından Hacı Necib, "İntibah", **Mahfel**, 1339, S. 9, s. 146.
[781] Benzer bir vurgu ile kaleme alınmış eserin ismine dikkat: İsmail Sıdkı, **Hayyale'l İntibah**, Darü'l-Hilafe: Hikmet 1329, s. 5.
[782] İsmail Sıdkı, **Hayyale'l-İntibah**, Hikmet, Dersaâdet: Hikmet, 1329, s. 11.
[783] İsmail Sıdkı, **Hayyale'l-İntibah**, s.10.

milletlerini uyandırmıştı. Meskenet içinde yaşayan Avrupalılar ticareti ikmal ederek gördüğümüz şekl-i ekmeli aldı."[784]

"İçerisine atıldığımız şu dünyada" saâdet ve rahat olmazsa müslümanların âhiret hayatlarını dahi temin edemeyeceklerini dile getiren Ömer Fevzi'nin, selâmetle terakki, dolayısıyla maddi kudret ve zenginlik arasında kurduğu irtibat da son derece çarpıcıdır:

> *"(...) Dünyalığımız, vücudumuz efrâd-ı ümmet-i İslâmiye selâmet ve rahat göremezse diyanet ve âhiret saâdetini tahsil kâbil değildir. Kuvvet-i madde elde edilince sıhhat ve afiyet-i umumuzun bedenlerine sirayet etmedikçe ruhen ve ahlâken ilmen ve irfânen tekemmül ve tecehhüz mümkün olamaz. Zira her şeyin mabihi'l-kavvâmı bu dünyada madde ve kuvvettir. Hak celle ve âlâ hazretleri öyle yaratmıştır (...) Uzaklara ecnebi diyarına gitmeye hacet yok, bize gelüp yaşayan ve her an kuvvetlenmekte olan ecnebilerle içimizde bulunan gayri Müslim millet ve kavimlerin hallerine bakalım fakat ibret nazarıyla bakalım da hisse ve ibret alalım. Bu kavimlerin her birisi her ferdi madde ve esbâb-ı zâhire aleminde olduklarını ve kendilerini muhafaza ve kavmiyetlerini idame için alât ve vesâit-i zâhireyi elde etmekten başka çareleri olmadığını ve onlarla düşmanlarına galebe edeceklerini katiyen ve yakinen bildiklerinden ve fıtrat-ı insâniyede ise daima gayra kahr u tasallaut ederek galib gelmek hissi mevcud olduğundan (...)"*[785]

Dolayısıyla Müslümanlar Batı'nın zenginliği ve iktidarı karşısında mağduriyeti bir tarafa bırakıp terakki edebilmek için, İslâm'ın tavsiyesine uyarak tabiattan istifade etmenin yolarını bulmalı, eskinin usulleriyle gündelik hayatın idamesinden vazgeçmelidirler:

> *"Görüyorsunuz ki Garpta akan sulardan, esen rüzgarlardan, havadaki mevcut elektrikten, toprağın fevkinden ve tahtından istifade etmeye çalışıyorlar. İstihsâl ettikleri elektrik ve buharla tahrik ettirdikleri makinelerle meselâ bir günde sürdükleri tarla mikdarını bizde biçare köylüler yakıcı güneş karşısında hayatlarının birer aylık ömürlerini feda ederek husule getiriyorlar. Artık bizler de asırların miras-ı felaketi olan cehalet ve taassubu bırakalım(...) Rehnümâ-yı terakkimiz olacak bir programı ellerimizi, gözlerimizi iyice yıkayarak tertip edelim.*[786]

Jön Türklerin mühim simalarından Hoca Kadri diye de bilinen Mehmed Kadir Nâsıh müslümanların dünyaya ve âhirete dair tasavvurlarını tenkit ettiği eserindeki modern ilerleme fikrinin pek çok unsurunu ihtiva eden aşağıdaki satırları da mevzumuz açısından temsil gücü yüksektir:

---

[784] İsmail Sıdkı, **Hayyele'l-İntibah**, s. 100.
[785] Ömer Fevzi, "İntibah, Tefekkür, İctihad", **İslâm Dünyası**, 1329, S. 15, s. 226.
[786] Hasan Bahri, Böcekli Memleket ve Beka-yı Millet, s. 15.

> *"Ebede veya ezele nazaran on bin sene hiç hükmündedir. Zuhûr-ı kıyamet, âhir zaman gibi sözler ehl-i İslâmın müstakbeline muzır tefsir ve tefhim olunursa netâyici görüldüğü üzere vahimdir. Her şeref ve kemalin maziye ircaı ve tahsisi dahi millet çok muzır ve ehl-i İslâmın başına gelen mesâib cümlesine dahildir. Bu yoldaki telkinat dine gayrı müstenid ve akla külliyen mübâyindir. Şer'-i İslâmîce şimdiki müslümanlar evvelkiler gibi mükellef ve mesul olunca her kemali eskilere vermek ve yenilerin onlara nispet kabul etmez derece dûn olduğu iddia etmek ehl-i İslâma menfaat değil mazarrattır. (...) Her şeyde terakki ve tekavvi eden avrupalılar insaniyet edvârının daha evâilinde olduklarını ve terakkiyât-ı müstakbelenin şimdiden tahdid ve tayinini gayrı kabil ise de derecâtının gayet âli, vâsi ve medîd olacağini itikadla söylüyorlar ve her devlet buna göre müstakbelinin teminine çalışıyor (...) yevm-i kıyametin karîb olduğundan bahis devletlerin müstamerat politikasına büyük hizmettir. Türkiyada zebanzed olan 'evvel Şam âhir Şam, beni asfar, zuhur-ı Mehdi, kable'l-kıyâme nüzûl-i isa, mülk-i İslâm'ın zevali istila-yı küffar mukadder, kaza-yı mübrem' gibi sözler hep muzırdır".*[787]

Mehmet Âkif'in de çok sevdiği hocası olan Mehmed Kadri Nâsıh'ın iktibasta bulunduğumuz bu cümleleri, 1908 tarihini taşıyan ve Paris'te basılan *Zulüm ve Adl* isimli eserindendir ki "ilmihâl-i siyasî" olarak bilinmektedir.[788] Görüldüğü üzere Hoca Kadri'ye göre kıyametin alametlerini beklemek, Allah'ın takdirinin değiştirilemeyeceği dolayısıyla tedbir almanın bir fayda sağlamayacağı gibi itikadlar müslümanları Batı'nın sömürgesi haline getirmiştir. Bütün kemali, mükemmelliği mazide görmek, istikbal için çalışmaktan alıkoymuştur. Halbuki İslâm'ın tavsiyesi aklı kullanıp bugün için gayret göstermek ve terakki etmektir, diyen Hoca Kadri müslümanların inhitâtını dünyadan vazgeçme ve kader anlayışımız sebebiyle olduğuna dikkat çekmektedir.

Kader ve kaza itikadının yanlış anlaşılmasının terakkiye mani olduğunu ele alan M. Şemseddin de, her şeyi kadere hamledip müslümanların atâlete düştüğünü[789], *"Kader akidesi İslâmların saha-i terakkide geri kalmalarını değil, her gün daha bir hutve ile paye-i tekâmüle koşmalarını intâc edecekti. Ne çare ki akîde-i diniye Kuran ve ehâdis-i sıhhiyeden istinbât olunacağına kim oldukları belirsiz bir takım adamların ortaya atmış oldukları hurâfe mecmualarından alınmakta bu suretle mağz-ı hikmet olan bir din-i fitrî erbâb-ı akıl ve fennin*

[787] Mehmed Kadri Nasıh, **Zulm ve Adl**, **İstanbul,** 1326, s. 166
[788] Ali Birinci, "Mehmet Akif'in Tahsil Hayatından Bir İsim Hoca Mehmet Kadri Nasıh Efendi", **Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi** içinde, Ankara TYB Vakfı Yay., 2008, s. 24.
[789] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 264-265.

havsala-i idrakine sığmayacak bir şekl-i acîbe (...)"[790] sokulduğunu, neticesinde müslümanların geri kaldığını ifade etmiştir. Halbuki İslâm medeniyette, ilimde, servette, ticaret ve sanatta ileri gitmeyi, dünyada mesut olmayı,[791] bunun için de çalışmayı teşvik eden bir dindir:*"(…) bir müslüman saâdet-i dünyeviye ve uhreviyesini ancak kendi sa'y u ameliyle temin edebilir, bir köşeye büzülerek medâr-ı maişetini başkalarının enamından bekleyen kimsenin hırman ve sefaletten başka bir nasibi yoktur (...)*[792]

M. Şemseddin'nin şu çok çarpıcı satırları da, dönem aydınının din tasavvurunu, terakkinin onların zihninde dinin dünyevîleşmesi şeklinde anlaşıldığını gösterir denilebilir:

> *"Din, saâdet-i dareyn demek olduğu cihetle İslâmiyetle zillet ve sefaletin telif kabul edemeyeceği muhakkaktır. Bizi sadet-i dareynden mahrum bırakan, terakkimize engel ve hail olan, tarifini irad ettiğimiz din değildir ve olamaz. Çünkü din-i hakiki ile izzet ve servet tev'emdir(…) Müslümanlar dini bu yolda anlamış oldukları müddetçe terakki etmişler, bu anlayışı unuttukları günden itibaren tedennîye yüz tutmuşlardır. Din irtifa ettikçe terakki ve servet ve sâmân da tezâyüd etmiş, din inhitât başlayınca, dini anlayan ulemâ kalmayınca din ile beraber müslümanlar da inkirâza sürüklenmişlerdir."*[793]

M. Şemseddin'in ifadesiyle "gulüv" baş gösterince *"dünyadan nefret ölüme hasret fikri"* telkin edilmeye, dünyada servet ve refah içinde olmaya karşı menfi bir tavır alınmaya başlanınca müslümanların inhitâtı başlamıştır.[794]

Terk-i dünya fikrine karşı çıkıldığı gibi, bu fikrin mayalandığı tarikatlere de ciddi eleştiriler getiren Meşrutiyet aydını inhitâtın en büyük sebebinin İslâm'a giren farklı kültürlerin taşıdığı hurâfeler, tasavvufun da bazı noktalarda bu türden bâtıl bazı unsurlarla müşterek olduğu iddia edilmektedir.[795] Nitekim M. Şemseddin müslümanlar arasında bu dünya tasavvurunu oluşturan en mühim müessesenin tarikatlar, tekkeler olduğunu iddia eder. Tekkelerde, artık hakiki şeyhlerin yetişmeyip aksine ilimden, irşaddan habersiz kimselerin meşihate geçtiği, tembellerin, siyasî ihtiras sahiplerinin buraları kullandığı, hurâfelerin kol

[790] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 280.
[791] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 52.
[792] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 323,
[793] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 3.bsk, s. 50.
[794] M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 58.
[795] Konuyla geniş bir değerlendirme için bkz. Kara, *Din ile Modernleşme*, s. 358-385.

gezdiği iddia edilerek inhitât ile tarikatler arasındaki sebep sonuç ilişkisi kuurlmaktadır. Fakirlik, tembellik tekkelerin tesiriyle çoğalmış, rağbet görmüştür.[796] Buna göre tekkeler başlangıçta İslâm'a muvafık bir biçimde akla, çalışmaya değer verip hurâfelerden uzakken, zamanla âhiret dünya dengesi dünya aleyhine bozulmuş, hakiki tevekkül miskinliğe dönüşmüş, "millette yaşamak ve çalışmak ruhunu o derece öldürmüşlerdir". [797] Kuruluşundan itibaren İslâm toplumlarına hayırhah hizmetlerde bulunan tekke ve müntesipleri zamanla bozulmuş, dervişlik siyasî hırslara alet edilmiş, Bektaşilik Yençerilikle beraber Osmanlı'nın izmihlâline sebep olmuş, çilehaneler Şeyh Galib, İsmail Ankaravî yetiştiremez hale gelmiş, şeyhlik ehil kimselere değil tevarüs yoluyla babadan oğla geçmiştir.[798]

Tarikatlere yönelik bu ithamların istisnalarından biri Arusî tarikatina mensup Filibeli Ahmed Hilmi'nin kaleme aldıklarıdır. Kendisi de Arusiyye tarikatine mensup Filibeli, bu tarikat müntesiplerinin "serbest fikirli" "terakki ve temeddüne meyyal, ıslahat-ı içtimâiyeye müsaid" kimseler olduğunu savunmaktadır.[799]

Elmalılı Hamdi Efendi de, her ne kadar II. Meşrutiyet yıllarında yayınlamış olmasa da, İslâm'ın terakkiye mani olmadığını ele aldığı makale serisinde bu meseleye değinmiş, İslâm'ın zühd ve takva sebebiyle insanın kendisini fıtrî ihtiyaçlarından alıkoymasına müsade etmediğini zikretmiştir.[800] Ruhbanlığı kabul etmediği gibi servet sahibi olmanın yollarını da kapamamıştır. Aksine helal ve temiz olduğu müddetçe her tür dünyevî lezzete izin vermiştir. Burada esas olan *"yaşamaktan ziyade yaşatmak"*tır diyen Elmalılı, müslümanların inhitâtının sebebi olarak da, bu hususa dikkat etmemelerini zikreder.[801]

---

[796] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 194-195.

[797] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 91; İstikbale Doğru, s. 16-17; M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 287-288.

[798] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 152-155

[799] Filibeli, **Tarih-i İslâm,** C. 2, s. 588. O, tarikatlerin Osmanlıdaki tesirini iki devrede ele alır. Birinci devre devr-i istila ve i'tiladır ki bu dönem tarikatler her tür medh u senaya layık hizmetler vermiştir. İkinci evre devr-i inhitattır. Bu dönemde İbahiyeden fikirler tasavvufa girip onun bozulmasına, artık meşihate geçenlerin sadece hikaye anlatır olmasıyla neticelenmiştir demektedir. a.g.e., s. 589.

[800] Elmalılı'nın terakki fikrine dair kanaatlerinin ele alındığı bir metin için. bkz. Fulya İbanoğlu, "Mevcudu Muhafaza Ederek Terakki Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakki Fikri", **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Antalya 2012**, Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Hzl.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, 517-527 ss.

[801] Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil...-VI", **Sebilürreşad**, S. 553-554, 10 Muharrem 1342/23 Ağustos 1923, s. 52-53.

Benzer kanaatlere sahip Celal Nuri, Batı dünyaya kıymet verirken Şark'ın dünyayı ihmal etmesi gerilemesine sebep olmuştur, demektedir. Müslümanların kanaatkârlığı, mütevekkilâne yaşamaları onları inhitâta sürüklemiştir.[802] Ahşap evler, dar sokaklar, mazinin bin bir çeşit eseriyle dolu İstanbul onun gözünde artık sadece kasveti temsil etmekte, buralardaki pejmürdelik, fakirlik âdeta hayattan vazgeçmenin tablosu olarak görünmektedir:

> "*Mülkümüzün en mamur şehri olan mahruse-i kostantiniyye de bir cevelân icra ediniz. Câbecâ görülen güzel ebniyeden, latif sayfiyelerden sarfı nazar şehrin en büyük kısmını ahşaptan yapılmış ufak ufak evler, dışı eski tenekelerle kaplı kulübeler, harap konaklar, bedi ana-muvafık surette tanzim edilmiş sokaklar, çökmüş çeşmeler, yıkılmış imaretler, bakılmamış camileri, köhnemiş türbeler, münasebetsiz mahalle kahveleri, pis pis dükkânlar teşkil eder. Boğaziçinin her iki sahilinde sarkmış, kadid olmuş, kapkara, koca koca yalılar insana cidden kasvet bahşeder. Bundan sonra bir Avrupa şehrini nazar-ı mütalaadan geçiriniz. İntizâm ve insicâm, yenilik, nezâfet ve tahâret, zevk-i selime tevâfuk her halde nazar-ı ibtisârınıza çarpar. (...) Şark âdeta hayattan bıkmış, hiçbir arzusu kalmamış, üzerine kâbus çökmüş bir adam gibi temdîd-i ihtizâr ediyor. Garp, pür-emel, pür arzu, hatta tûl-i emel sahibi bir genç gibi muttasıl çabalıyor. Müşkülpesent mümtehinlerin karşısına çıkan bir talebe gibi ibrâz-ı kabiliyet ve kemal etmek istiyor. Zâhirde görülen bu fark batında da vardır. (...) Elemden, kederden pek o kadar endişenâk olmadığımız gibi, menuniyet, mahzuziyet hisleri de bizde bir az butlana uğramıştır. Heyecan nedir bilmeyiz. Hulâsa-i kelâm büyük bir uyuşukluk içindeyiz.*[803]

Halbuki Celal Nuri'ye göre, Rönesans'la dünyayı keşfeden Batı, bu tarihten itibaren ortaçağ iktisadı ve siyasetini bırakmıştır. Amerika ve Ümit Burnu'nun keşfiyle yeni ticaret yollarına ulaşılmış, zenginlik artmış, Yahudiler aracılığıyla bankalar kurulmuş, poliçeler, sigortalar ihdas edilmiş bu da Avrupa'da sanayinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Afrika'dan, Hind'den, Amerika'dan para ve emtia Avrupa limanlarına aktıkça kıta zenginleşmiştir. Aynı dönemde müslümanlar bu iktisadi değişime katılmamış, katılamamış bu da onların gerilemesine sebep

[802] Celal Nuri, **Mukadderat-ı Tarihiyye**, s. 65.
[803] Celal Nuri, **Mukadderat-ı Tarihiyye-Tedenniyat-ı Osmaniye'nin Esbâb ve Sevaik-i Tarihiyesi**, İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1330, s.44-45.

olmuştur.[804] Avrupa'yı yükselten orta sınıf yani burjuvanın hatta esnaf sınıfının bulunmayışı da bunda etkili olmuştur, demektedir.[805]

Celal Nuri'nin yüksek perdeden seslendirdiği bu fikirlerin benzerlerini dönem metinlerinin pek çoğunda görmek mümkündür. İttihad ve Terakki muhaliflerinden olmakla birlikte siyasî açıdan durduğu yer tam tespit edilemeyen Dr. Mehmed Cemil[806] de müslümanların âhirette cennet kendilerine verileceğine inandıkları için, dünyevî cenneti Batılılara bıraktıklarını söyleyerek esasında onların bu tavırlarına tarizde bulunmaktadır:

> *"Cennet çünkü bizimdir. Zira dünyada ticaret, ziraat, sanayi sizlerin elinizdedir. Tevsi'i-i maarife ulûm u fünûna hidematınız pek çoktur. Âli darûlfünûnlara ahenîn donanmalara mâliksiniz. Sizlerin sayesinde ise uzaklar yakınlaştı. Demirden, çelikten yaptığınız kara vapurlarınız dağları taşları aşdı. Ve âhenîn vapurlarınız ve yel üfürür su götürür gemileriniz, denizleri dolaştı. Toprakları altına, bayrakları atlasa tahvil eylediniz. Havadan uçuyor, uzaklara göçüyorsunuz, sahib-i servetsiniz, müzeyyen kâşânelerde ve havası suyu iyi mevkilerde ikamet ediyorsunuz, nâz u naîm rahat ve refahiyet içinde yaşıyorsunuz. Muntazam mekteplere, müferrah konaklara, bağ ve bahçelere mâliksiniz, mûcidsiniz, muhteri'siniz, ince fikirlisiniz. Bizlerin bu fani, dünyaya itibarımız olmadığından elbette ki ahrette cennet bizimdir! Dünya ise sizindir. Nitekim zaman-ı cehalette papalar da cennetin anahtarları bizdedir diye bir meblağ-ı küllî mukâbilinde cahil ahaliye arsa satar gibi cenneti dahi dünyada satarlardı. Müşterisi dahi bulunur idi! Fakat zaman başkalaştıkça yani cehalet azalıp maarif ileruledikçe, hâb u gaflet, taassubluk zail oldukça, ulûm-ı tabiiye terakki ederek meçhulümüz olan esrar-ı tabiata usul-i müşahade ve tecrübe sayesinde vukuf hâsıl ettikçe, velhâsıl herkesler nur-ı zekâlarından istifade ile hurâfata ehemmiyet verilmediğinden müşteriler de azaldı."*

Ancak Batı'nın bugün içinde bulunduğu maddi imkânları cennete[807] benzettiği anlaşılan Mehmed Cemil, müslümanların cenneti âhirete erteleyip dünyada sanatla, ilimle, ziraat, ticaret veya sanayi ile meşgul olmayışlarını kulların da,

---

[804] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-I*, s. 152-154. Celal Nuri'den naklen onun yazı hayatı boyunca Türklerin "Rönesans'ını açmak, fikri gelişimini sağlamak" gayesini görmek için bkz. Necmi Uyanık, "Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 15 (Aralık 2004), s. 237.

[805] Celal Nuri, *Mukadderat-ı Tarihiyye-Tedenniyat-ı Osmaniye'nin Esbâb ve Sevâik-i Tarihiyesi*, s.110-111.

[806] Hakkında bilgi için bkz. Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, s. 189.

[807] Cennet ile dünyada terakki arasında paralellik kurulmasına dönem literatüründe sıkça rastlanmaktadır. Meselâ Adliye müfettişi Ahmed Nazif, insan eşref-i mahlûk olduğu için dünyada iken cenneti hayal etmesi de tabiidir, der. Ayrıca asr-ı saâdette dünyada bu cennet yaşanmıştır. Çünkü ilahî kontrolün söz konusu olduğu bu zaman diliminde maddi manevi zenginliği temin edecek her tür gayret gösterilmiştir. Bkz. Ahmed Nazif, (Kastamonu ve Trabzon Adliye müfettişi), *Hakikat-ı Müşrika*, s. 40.

Allah'ın da sevmeyeceğini ifade eder. [808] Yani ona göre, âhiret kazancı adına dünyaya itibar etmemek, inhitâtımızın en büyük sebebidir. Dünyada ölmeyecek kadar çalışmak [809] değil âhireti kazanacak kadar dünyada çalışarak Allah'ın rızasının kazanılacağını, dolayısıyla İslâm'ın terakkiye mâni olmadığını söyler. [810]

Cumhuriyet döneminin ilk müftüsü Mehmed Fehmi Efendi'ye göre İslâm, fıtrî ve tabii bir din olmak bakımından hükümleri *"kavanîn-i akliyye ve ahvâl-i tabiiyeye muvafik"*tır. Dolayısıyla müslümanların hem dünyevî hem uhrevî saâdetlerini sağlayacak, hem ahlâkî hem *"ihtiyacât-ı maddiyeye"* yani *"terakkiyât-ı medeniyeye"* cevap veren hükümleri muhtevî bir dindir. İslâm'ın bu hakikati yadsındığı zaman din de müslümanlar da zaafa uğramaktadır. Hatta Mehmed Fehmi Efendi'ye göre Avrupa'da *"terakkiyât-ı medeniye"* nispetinde Hıristiyanlığın zaafa uğramasının sebebi budur. Çünkü Hıristiyanlık insanı uzlet ve sükûna davet etmekteyken terakkiyât-ı medeniye devamlı çalışmaya teşvik etmektedir. Mehmed Fehmi Efendi'nin kanaatine göre Hıristiyanlık sulhu ön plana çıkararak her tür kavgayı, dünya saltanatını, mülkünü, *"dünyaya ait ihtişamâtı"* reddettiği için inkirâza uğramıştır. Halbuki İslâm dini *"galebe ve şevket aramaya"* mani şeylerden uzak durmuştur. Aksine bütün *"dünyaya galebe etmek"* yönünde takat nispetinde gayreti teşvik etmiştir, demektedir. [811]

Mehmed Fehmi Efendi'nin aksine görüş beyan eden, II. Meşrutiyet'in siyasî ve fikrî bakımdan mühim simalarından Şeyh Muhsin-i Fanî müstearıyla Hüseyin Kazım Kadri'nin çok sert bir dille seslendirdiği terakki ve medeniyet aleyhtarlığı dönemin münevverleri arasında oldukça farklı bir tavır sahibi olduğunu göstermektedir. İslâm dünyasını sömürgeleştiren Batı'ya şöyle sesleniyor:

---

[808] Mehmed Cemil, **Mahşerde Bir Hutbe**, Ankara Matbaası, 1328, s. 30-31.

[809] Mehmed Cemil, 1328, s. 37

[810] Dr. Hulusî, *Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şeb-çerag-ı Râh-ı Medeniyet*, s. 16-17. Ayrıca "saâdet ve ikbal" irtibatı için bkz. Mehmed Fehmi, s. 9. Yazarın dünyevî saâdet, ikbal, ihtişamla terakki arasında din üzerinden kurduğu son derece "kapitalist" yaklaşımına rağmen ilerleyen sayfalarda Müslüman kadınların yüzlerini dahi göstermemesi gerektiğine dair fıkhî içtihadı bir dersiâm olarak durduğu yeri anlamamız bakımından önemli bir ayrıntıdır. Bkz. *a.g.e.*, s. 33.

[811] Mehmed Fehmi, s. 4-5. Servet edinme, ticaretle meşgul olmanın kerih görülmek değil aksine "Fariza-i diniye" olduğunu savunan bir metin için de bkz. Halil Edib, "Terakki-3", s. 207. İslâm ticarete teşvik ederken, Hıristiyanlığın ruhbanlığı teşvik ve ticaretten alıkoyan dünya tasavvuruna atıf için ayrıca bkz. Ali Vehbi, s. 90.

"Tarihimizin herhangi bir devresine nispetle bugün [Kitabın baskı tarihi 1915!] sizden daha ziyade nefret ediyoruz, sizi bu kadar zengin ve zî-şevket yapan bu medeniyet ve harikat-ı terakkiden eyi biliriz ki, bütün kuvvet-i ruhumuzla istikrâh etmekteyiz (…) Vakta ki misyonerleriniz, o zaman Avrupa için mâlûm olmayan musamahakârlığımızdan bilistifade memleketlerimize geldiler ve medeniyeti, vahdaniyet-i ilâhiyeye karşı teslisin bir muzafferiyeti olmak üzere göstermek cüretinde bulundular, o zaman ulemâ-yı İslâm'ın duydukları hiddet ve infiâle bir nihayet tasavvur edilemezdi. (...) Havârık-ı terakkiyâtınızı görmeyecek kadar kör müyüz? Fakat bir daha söyleyeyim, mevzuu bahs terakkiyâtınızın kıymet-i zâtiyesi değildir. Sizler bunu rabb-ı vahidin vücudunu inkâra varan ve bütün alem-i İslâm'ın bais-i inkırâzı olan bir akidenin semerâtı şeklinde gösterdiğiniz için bu medeniyeti redd u takbih ediyoruz. sizin Hindistan'da, Afrika'da, Orta Asya'da pek büyük menâfi ve muvaffakiyât-ı maddiye temin ettiğinizde şüphe yoktur (…)"[812]

Şeyh Fanî'ni Avrupa'nın terakkiyâtından müslümanların istifade etmemelerinin sebebini, Batı'nın bu akıl yürütmelerinin temelinde teslis fikrine sahip kilise ve ruhbanlar olduğunu, farketmelerinde bulur. Müslüman âlim ve din adamları onların ortaya koyduğu şeylerden istifade etmektense uzak durmayı tercih etmişler, ancak bu durum İslâm dünyasını taassubun esiri etmiştir,[813] demektedir.

Haşim Nahid'in İslâm dünyası ve husûsen Türkiye'nin inhitâttan kurtulması için getirdiği teklifleri muhtevî eserinde de tarikatlerin müslümanları dünyadan zevk almamaya teşvik ederek inhitât sebep olduğu sıkça dile getirmiştir. Aşağıdaki satırlar da meseleyle alâkalı son derece çarpıcı iddialar içermektedir:

"Nefsini bir acz-i mutlak içinde gören müslümanlara, Hazreti Peygamber'in nehy-i müebbediye rağmen Cenab-ı Hak ile aralarında vasıta olarak mezarları gösteriyorlar. Müslümanlar mezarlarda bir müttekâ-yı hayat arıyorlar. Hayat-ı hakikiyeden nefret etmelerini, Allah'a ve hayat-ı cavidanîye muhabbet bağlayarak aşk-ı ilâhî ile fenâ-fillah olmalarını müslümanlara tavsiye ediyorlar. Bari bütün bu söylediklerinden kendileri bir şey anlamış olsalar (...) İşte müslümanlar bu suretle hayattan, zevk-i hayattan, çalışmaktan, nefret ve hayatı bir "bar-ı girân" gibi telakki ederek bu ağır yükten bir gün evvel kurtulmayı, yaşamanın bir gayesi addediyorlar. Mücâhede ve riyâzet tariklerinin müminler üzeriden tesir-i meşumu da bu vechiledir".[814]

[812] Şeyh Muhsin-i Fanî, **İstikbale Doğru**, İstanbul: Ahmed İhsan ve Şurekası, 1331, s. 1-9.
[813] Şeyh Muhsin-i Fanî, **İstikbale Doğru,** s. 12.
[814] Haşim Nahit, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s. 94-95.

En az Haşim Nahid'in ifadeleri kadar sert, dönem aydınları arasında çok sivrilmemiş, sporcu kimliğiyle de bilinen ve fakat kitabında konumuz açısından çarpıcı değerlendirmeler yapmış Çerkes Mehmet Fetgerey Şoenu [Schaenu][815] şunları söylemektedir:

> *"(…) kurûn-ı vustâ ve ruhaniyetin muzlim devrelerini tecessüm ettirmemek kabil olmaz. O ne idi? Hayat-ı hakikiyeye vasıl olacağım diye muttasıl maneviyete teveccüh eden, cismâniyetten tecerrüd ve hatta cismâniyeti tahribe çalışan ecdadlar nelere tevessül etmişlerdi?! O zamanlar aşk-ı hakiki, hayat-ı hakikiye, ruhaniyet lafızları vird-i zebân edilmiş, başka şey düşünülmemiş, düşünülememiş idi. Lakin zaman bu ictihadın ne kadar yanlış, batıl olduğunu elim devirlerinden sonra gösterdi ki cismâniyetten tecerrüd eden insan, dünyalık değildir. Medeniyette, terakkide, i'tilâda nasibi yoktur, mevcudiyetini gösteremez, esarete mahkûmdur."*[816]

Mehmed Cemil'in, **Mahşerde Bir Hutbe** isimli eserindeki -hutbe kavramının taşıdığı tüm dinî göndermelerden de istifade ederek- şu satırları da dönemin ruhunu anlayabilmemiz için son derece önemlidir:

> *"(…) vatanınızın esbâb-ı refah ve saâdetine, ümranına sa'y u gayretle memlekete bahş edeceği faideleri nazarı dikkate alarak bu menâbi-i servetten ne yolda istifade olunacağı çarelerini düşünmek ve taharrî etmek şöyle dursun kiminiz memurluğa, kiminiz zabitliğe, kiminiz paşalığa hevesle yani hazine-i devlete göz dikmiş ve biçare köylülerinizi terakkiyât-ı medeniyeden mahrum bıraktırmış idiniz.*
>
> *Ey Osmanlılar! Bir memleketin terakki ve teâlisi için biri siyasî diğeri iktisadî olmak üzere çalışmak lâzım iken sizler ise dünyaya itibarımız yoktur diye ne siyaseten ve ne de iktisaden memleketlerinizin terakkiyâtına, umranına çalışmayıp, yabancılar ise memleketinize dolup geceyi gündüz ederek nasıl çalışıp müstefid olduklarını hesapsız milyonlar kazanıp iddihâr eylediklerini bir taraftan da tezyid etmeye çalıştıklarını (...)"*[817]

Benzer vurguları barındıran bir vaazı da Mehmed Âkif Kastamonu'da irad etmiştir. Tanıştığı bir Avrupalı'nın müslümanlar için sarfettiği sözleri haklı bularak aktarırken, aynı zamanda refah, zenginlik ve saâdet ile terakki arasında irtibat kurmaktadır:

> *"Çünkü bakıyorum, aynı iklimde, aynı muhitte yaşayan, hatta lisanları, ırkları bir olan Hıristiyan yahut bir Mecusî yahut bir Budî ile bir müslüman arasında dünyalar kadar fark var: Ötekiler zengin, bu fakir, ötekiler terakki etmiş bu günden güne geriliyor. Ötekiler efendi bu ırgat, ötekiler geceli*

[815] Hakkında geniş bilgi için bkz. M. Fetgerey Şoenu, **Çerkes Meselesi,** , İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993, s. 5-8.
[816] Şöenu, s. 20.
[817] Mehmed Cemil, **Mahşerde Bir Hutbe**, İstanbul 1331, s. 65.

gündüzlü çalışıyor, bu âtıl, bâtıl. Ötekiler okuyor, yazıyor, bu alabildiğine cahil. Ötekilerin şehirleri, köyleri tertemiz bu pislik içinde, sarî hastalıklar içinde kıvranıp duruyor. Ötekiler el ele, baş başa vermişler cemiyetler, cemaatler, şirketler vücuda getirmişler mesut bir halde terakki ediyorlar, teâli ediyorlar; bu cemiyetsiz, cemaatsiz, nizamsız, intizamsız yaşıyor. Dindaşım dediği adamlarla arasında hiç bir rabıta yok. Onların saâdetinden memnun olmak, felaketinden acı duymak şöyle dursun haberdar bile değil. (...)"[818]

Son olarak bir hususa daha dikkat çekeceğiz: Yukarıdan beri sıralayageldiğimiz iktibaslarda göstermeye çalıştığımız, Meşrutiyet münevverinin terakki ile maddi servet arasında müspet ilişki kurduğu, bunun için gayret etmemenin, dünyadan zevk almamanın, işleri kadere, duaya havale etmenin gerileme sebebi olduğuna inandığıdır. Buna mukâbil Meşrutiyet aydının sergilediği ilginç bir çelişki de vardır. Müslümanların idare biçimi hilafetten saltanata geçip cihadlar neticesinde servet ve ihtişamın artmasıyla gaflet de artmıştır[819], denilmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın asr-ı saâdetten sonraki inhitâtının sebepleri arasında bir yandan servetin ve mamuriyetin artışı zikredilirken, diğer yandan bugünkü Batı'nın servetine dikkat çekilip, "Biz neden zengin değiliz/olamıyoruz?!" sorusunu gündeme getirmektedirler.

3.1.2.4. Siyasî Hayatta İstibdat

Bilindiği üzere Meşrutiyet dönemi, modern siyasî kavramların kaynağının İslâm'da arandığı ve bunların her birinin terakkinin sebebi olarak bayraktarlığının yapıldığı bir zaman dilimidir. İslâm tarihinin neredeyse tamamını istibdatla tavsif eden Meşrutiyet aydınları buna mukâbil İslâm'ın insan hürriyetini, dolayısıyla meşveret, adalet ve müsâvatı esas alan bir din olmak bakımından terakkiyi terviç ettiğini savunmaktadırlar. Müslümanlar İslâm tarihinde Emevilerden itibaren, Osmanlı'nın iktidarda olduğu husûsen II. Abdülhamid döneminde de istibdat idaresi yüzünden inhitât etmişlerdir, diyen Meşrutiyet aydınlarının pek çoğu İslâm'la modern mânada hürriyet arasında mübalağalı irtibatlar kurarlar. Biz de burada istibdatın terakkiye mâni olduğuna dair ifade edilen görüşleri tahlil edeceğiz.

---

[818] Mehmed Akif, "Müslümanların Terakkileri İslâm'a Sarılmalarına Bağlıdır", **Sebilürreşad**, 3 Kanunuevvel 1336/23 Rebiülevvel 1339, C. 18, S. 465, s. 268.
[819] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 616-617.

Aydınlanma felsefesinin ilerleme fikrini besleyen en önemli ilkelerinden biri hürriyettir. Fikir ve siyaset vadisinde insanın merkeze alınması dolayısıyla toplum hayatında hürriyetin temin edilmesinin ilerlemenin bir tezahürü olduğu 18. yüzyılın en büyük felsefi tartışma konularındandır. Düşünce tarihçileri bu bakımdan Fransız İhtilali'ni ferdin ve cemiyetin hürriyeti fikri açısından muharrik bir güç olarak yorumlarlar. Meşrutiyet aydınları bu nedenle Fransız İhtilali fikriyâtıyla hürriyet fikrinin hakiki menbaı kabul ettikleri İslâm arasında ayniyet görürler. [820] Hatta meselâ Abdullah Cevdet'in ikinci baskısı Meşrutiyet'in ilânından sonraya tesadüf eden, V. Alfieri'nin **Della Tirannide** isimli eserini **İstibdat** olarak tercüme ettiği kitabına "İstibdat, hakka teaddîdir onu tahrip ediniz. Hadis-i Şerif" epigrafıyla başlar.[821] Nihayet, Osmanlı münevverleri istibdat ile inhitât arasında sebep-sonuç ilişkisi kurdukları için, hemen hemen Hz. Peygamber'den sonraki bütün bir tarihi istibdat devri olarak yorumlarlar.[822]

Özellikle Meşrutiyet, Kanun-ı Esasî ve İstibdat ile alâkalı irili ufaklı pek çok risâle yayınlanmış bunların hepsinde milletin terakkisinin bu üç esasa müstenid olduğu dile getirilmiş ve fakat terakkinin ne olduğu teorik bir şekilde izah edilmemiştir. Meselâ Abdullah Turabi'nin hazine-i hassa müsteşarı Halis Efendi hakkında kaleme aldğı **Bir Heykel-i İstibdat** isimli küçük risâlesinde *"müeyyed-i terakkiyât-ı millet, kâfil-i ma'delet ve meşrutiyet olan Kanun-ı Esasi"* diyerek söze başlanmış,[823] fakat milletin terakkisinin nerede arandığı meselesi ele alınmamıştır.

Müslümanların inhitâtının sebebi olarak Hz. Peygamber ve dört halifenin de bizzat uyguladıkları adalet, meşveret ve müsâvatın da sonraki dönemlerde terkedilmesi gösterilir. Müslümanlar İslâm'ın kendilerine telkin ettiği siyasî ilkeleri terkettikleri için gerilemişlerdir. [824] Bunun neticesinde de siyasî

---

[820] Konuyla ilgili dönem neşriyatının çokluğu bile dikkat çekicidir. Buraya sadece birkaçını alıyoruz: Ali Reşad, **Mufassal Musavver Fransa İhtilal-i Kebiri Tarihi**, Dersaâdet: Kanaat Matbaası, 1331, 2 c.; Diran Kelekyan, **On Dokuzuncu Asırda İctimaî ve Siyasî Avrupa: Fransa,** Dersaâdet: Mihran Matbaası, 1330; Abdurrahman Şeref, **Tarih-i Asr-ı Hâzır : 1789 Senesi Fransa İnkılabından Bid'a Eder,** C. 1, İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1329; Ali Reşad, **Fransa İhtilal-i Kebiri**, İstanbul: Artin Asaduryan Basımevi, 1327.

[821] V. Alfieri, **İstibdat**, Abdullah Cevdet (Trc.), Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908. Abdullah Cevdet'in İslâm'ı bir siyasal muhalefet aracı olarak kullandığına dair tahliller için bkz. Hanioğlu, **Abdullah Cevdet**, s. 129-158.

[822] Kara, **İslâmcıların Siyasî Görüşleri-I,** s. 125-127.

[823] Abdullah Turabi, **Halis Efendi, Bir Heykel-i İstibdat**, İstanbul :[y.y.], 1325. 15 s.

[824] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.71-72 ; Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 59.

istikrarsızlık kadar, maddî-malî saâdeti kaybolmuş, fikrî hayat dumûra uğramış yani inhitât başlamıştır.[825] Yani müslümanlar İslâm'ın ahkâmını siyasî-idarî sahada da terkedip, saltanat sistemine yöneldiklerinde inhitât başlamıştır.

Nitekim vaaz kitaplarının halkı irşad ve bilhassa siyasî-içtimâi tavır alışlarını bir hedefe yönlendirmede kullanıldığı bilinen bir hakikattir. Tezimizin ele aldığı dönemde de İttihad ve Terakki Cemiyeti bu maksatla mevize kitapları neşretmiştir. 1328'de İttihad ve Terakki Cemiyeti tarafından yayınlanmış bir mevize kitabı bu bakımdan enteresandır. **Mevâiz-i Dînîye** adını taşıyan kitab şu sözlerle takdim edilmektedir:

> *"Rasul-i Ekrem (s.a.v.) efendimiz hazretleri 'Din nasihattir', buyurmuşlardır. Ulemâ-yı İslâmiye bu hadis-i şerife imtisâlen mine'l-kadim dîn-i mübînimizin meâli ve menâfini halka tefhim etmek ve bu suretle Millet-i İslâmiye'nin surî ve manevî terakki ve teâlisine hizmet eylemek maksad-ı âlisiyle bir çok kütüb-i mevâiz vücuda getirmiş oldukları gibi ulemâ-yı muşeru'n-ileyhim eserlerine iktifâen ihtiyacât-ı hâzıraya göre vatan ve milletin manen ve maddeten umran ve terakkisi için hiçbir fedakârlığı diriğ etmeyerek çalışmakta olan heyetimiz dahi şeriat-i garrâ-yı ahmediyenin ahkâm-ı âliye ve adilesini ihvan-ı dinimize bihakkın tefhim ve tamim etmek maksad-ı mübecceliyle en mühim mevzulara dair Türkçe olarak makâlât-ı dînîyeyi hâvi bir mecmua neşrine teşebbüs etmiş ve erbâb-ı ilm-i kalemin himmetleriyle **Mevâiz-i Dînîye** ünvanı altında şu kitabı telif ve neşre muvaffak olmuştur."*[826]

Görüldüğü üzere devrin İttihatçıları memleketin umran ve terakkisine hizmet etmek gayesiyle vaaz kitabı neşrederek halkın kılcal damarlarına kadar ulaşmayı ümit etmekte, böylece siyasî hedeflerini takviye edecek desteği alabilmek üzere kamuoyunu hazırlamaktadırlar. Nitekim şöyle denmekte:

> *"Müslümanlar ahkâm-ı ulviye-i şerâiti tamamıyla tatbik ettikleri zamanlar manen ve ahlâken mertebe-i kusvâ-yı kemalatta bulunduklarından kanun-ı tedrîcînin bir istisnâiyetini hâiz olarak maddeten de harikulade terakkiyâta muvaffak olmuşlardır. Ne çare ki hükümet-i şura-yı İslâmiye asr-ı saâdet ve hulefâ-yı râşidin unvan-ı celîline mazhar olan çehâr-ı yar-ı güzin zamanlarında hâkimiyet-i ümmet esası üzerine devam etmiş ise de kırk bir*

[825] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 60

[826] **Mevaiz-i Diniye (Birinci Kısım)**, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzâdebaşı Kulübü heyet-i ilmiyesi tarafından tertib edilmiştir, İstanbul, 1328, "İfade-i meram"dan naklen. Kitabın ikinci kısmı 1329'da neşredilmiş, benzer cümleler burda da zikredilmiştir. Bkz. **Mevaiz-i Diniye (İkinci Kısım)**, Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i iİmiyesi tarafından tertib edilmiştir, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1329.

tarih-i hicrisinde hükümet-i Emeviye'nin tesisiyle hâkimiyet-i ümmet gasbedilmiştir".[827]

Aynı eserin ikinci kısmında yer alan şu satırlar da konumuz açısından dikkate değerdir:

"Hükümet-i İslâmiye'nin gayesi hayr u saâdet, mebdei, esası adl u hakkâniyet ve ehline tefvîz-i umûr, şekl-i istişare kaidesi emr-i bi'l ma'ruf nehy u ani'l-münker, da'vetu ile'l-hayrdır. Avrupa'da câri olan hükümetlerin ne gibi menafii var ise hepsini hâvi, ne gibi mehâziri var ise hepsinden âridir."[828]

İttihad ve Terakki cemiyetinin Kur'an'dan ilham alarak ortaya koyduğu adalet, hürriyet meşveret gibi ilkelere karşı çıkanlar da "mürteci" olarak değerlendirilmektedir. Böylece müterakkî ile mürteci arasındaki fark felsefî mânasından çok siyasî-ideolojik bir kisveye bürünmektedir.[829] Dolayısıyla dönem literatüründe Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasî karşıtları "irticâiyyun" olarak adlandırılmakta,[830] istibdat taraftarlarına mürteci[831] denilmektedir.

Bu bağlamda İttihad ve Terakki Cemiyeti istibdata son verip Meşrutiyet'i ilân etmekle Kur'an-ı Kerim'deki Şura Suresi 28. ayeti ve Nahl Suresi 45. ayetlerini esas almışlar, böylece 11 Temmuz'u gerçekleştirip fikrî, kavlî, fiilî hürriyetlerini kazanmışlardır. Bunun neticesinde de *"terakkiyât-ı medeniye, teâliyât-ı insâniye, meâliyât-ı vicdâniyeye"*[832] hâsıl olacaktır, denilmektedir. Yani Meşrutiyet hükümeti istibdata son verip İslâm'ın idare ahkâmının esas alınması

---

[827] **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, 1328, s. 26.
[828] **Mevaiz-i Diniye (İkinci Kısım)**, s. 23.
[829] Kolcalı, **Kur'an-ı Kerim ve Kanun-ı Esasî**, s. 12.
[830] Msl. bkz. Mustafa Naki, "Şeriat ve Ulemâmız Mani-i Medeniyet Değildir", **Beyanü'l-Hak**, 20 Temmuz 1325/16 Recep 1327, sene 1, sayı 36, s. 835. Meselâ E. V. Hartmann'ın **Darwinism** isimli eserini tercüme eden Memduh Süleyman da, istibdat yerine meşrutiyetin terakki sağlayacağına duyulan inancın boşa çıktığını, bunların neticede birer yönetim biçimi olduğunu, milliyet, vatan, hükümet gibi fikirlerin değil hayat mücadelesinde cemiyetin başarılı olmasını sağlayacak medeniyetin yani Avrupalılaşmayla mümkün olacağını savunmaktadır. Ona göre Avrupalılaşmak ne dine ne de milliyete mani değildir, aksine, "Avrupalılaşmakla terakkiye doğru ilerler, alem-i medeniyette bir mevki tutarız." Bu nedenle maziye temayülü "irtica" olarak adlandırır. Memduh Süleyman, "Hal-i Hazırın Meseleleri: Hakiki Mürteciler ve Avrupalılaşmak", **Felsefe Mecmuası**, S. 9, 1913, s. 140-141, 139-141 ss.
[831] "Nihayet günün birinde hiç yoktan ortaya bir mürteci kelimesi çıkarıldı. Müslümanlarca Cenab-ı Hakk'a ve hakikate rucû mânasında müsta'mel olan bu kelime Anadolu müslümanlarının mucib-i ittiham ve felaketi oldu. Mürteci damgası yiyen kimse ya idam veyahut da haps ve nefy edilirdi." 31 Mart 1325/1909'da Sultan Abdülhamid Han'ın hal'i hengâmında mürteci namıyla divan-ı harb tarafından taht-ı icticvaba alınan Erzurum ulemâsından Hacı Süleyman Hoca'ya divan-ı harb reisi 'Hocam! Siz de mürteci misiniz?' Evet efendim! Elhamdülillah Teâlâ Hakk'a rücû edeceğime imanım ber-kemaldir.' 'Yok Hocam! Öyle mürteci değil. Sultan Hamid'i istiyor musunuz? (…)" bkz. Ömer Hakan Özalp, **Hoca, Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi**, Erzurum Kitaplığı, 1999, s. 117
[832] Kolcalı, s. 6.

demek olduğundan müslümanların nihayet terakkisi mânasına gelmektedir.[833] Hatta Kanun-ı Esasî'nin hürriyet, müsâvat ve meşveret gibi hükümleriyle Kur'an-ı Kerim'in hükümleri arasında ayniyet görülmekte, dolayısıyla Kanun-ı Esasî'nin terakkinin tezahürü olduğu meselâ bir din âlimi tarafından rahatlıkla söylenmektedir. Bu söyleme göre netice itibarıyla, tarihte Kur'an'ın getirdiği idare tarzına yönelik ahkam esas alınarak bir toplum kurulduğunda Endelüs gibi bir medeniyet ortaya çıkmış, hatta Batılılar da Endelüs'ten aldıkları ilhamla *"terakkiyât-ı fenniye, havârık-ı sanaiyeye"* ulaşmışlardır.[834] Hatta Batı demokrasisinin siyasî mânada terakki olduğu bunun da temellerinin İslâm idare ahkâmında mevcut olduğu iddia edilmiştir.[835]

Henüz Mekteb-i Hukuk'ta üçüncü sınıf öğrencisi iken yazdığı eserinde Haşim Nahid de, Hz. Ali'nin hilafetiyle birlikte yaşanan hilafet arayışlarının Abbasilere gelindiğinde daha vahim bir hale büründüğünü söyler. Ona göre halife arayışları mezhepleri doğurmuş, müslümanlar arasına nifak düşürmüştür. Seneler geçtikçe *"Kur'an ve ehâdis dindar olmaktan ziyade hükümdar olmak isteyenlerin elinde"* kendi taraftarlarını oluşturmak isteyen gruplar içinde şekilden şekile girmiş, hadisler uydurulmuş, ayetler kendi görüşleri doğrultusunda tefsir edilmiştir. Hatta âlimlerden kendi görüşleri doğrultusunda hükümler alamayınca onlara işkence yapmaya kadar varmıştır bu yaklaşım. Öyle ki Buhari **Sahih**'ine hadisleri toplarken pek çok sıkıntı yaşamış, sahih hadise ulaşmak için binlerce hadisi elemek zorunda kalmıştır. Haşim Nahid burada daha ilk devirlerde siyasî çıkarlar sebebiyle dinin temel kaynaklarının bulanıklaştırıldığını, Abbasilerin iktidarına gelindiğinde işin daha da vahim bir hal aldığını ifade etmekte[836], tüm bunların müslümanların inhitâtını hazırlayan sebepler olarak serdetmektedir.

Avlonyalı Süreyya da *Fetretü'l İslâm*'ında, Hz. Peygamber'den sonra müslümanların tercihleri ve sıhhatli siyaset etmeleri neticesinde dört halifenin hilafete geldiğini ancak onların akabinde İslâm'ın istibdat devrine girdiğini ifade eder. Ona göre eğer bu sürece girilmeyip, hilafet sistemi saltanat şekline

[833] Ali Haydar, **Yeni Mâlûmât-ı Medeniye**, Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1329, s. 47-52'de bir ders kitabının meseleyi bu yönde ele aldığını görmek bakımından iyi bir örnektir.
[834] Kolcalı, s. 8-9.
[835] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 65.
[836] Haşim Nahid, **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**, s.30-31.

dönüşmeseydi İslâm tarihi başka türlü bir *"feyz u terakki"* gösterecekti.[837] Kitabın ismi de zaten İslâm tarihi için bir fetretin olduğunun kabulünü ilân etmektedir. Dolayısıyla Avlonyalı'ya göre İslâm'ın fetreti daha Hulefa-i Raşidîn devresinden hemen sonra başlamıştır.[838]

Şeyhülislâm Musa Kazım'a göre, 1300 yıl öncesinde Allah insanlığa "medeniyet"in ve "insaniyet"in esası olan adalet, hürriyet, meşveret ve müsâvatı bildirmiş, fakat Hz. Peygamber'den sonra idareciler bunları keyfî yorumlayıp tatbik ettikleri için "İslâm mâni-i terakkidir" cümlesini haklı çıkaracak dönemlerden geçilmiştir. Dolayısıyla, Musa Kazım'ın nezdinde terakki, medeniyet ve insaniyetin esası olarak kabul ettiği bu ilkeleri gözetmektir. İslâm değil müslümanlar terakkiye mânidir diyen Musa Kazım, "diyânet-i hakka" diye isimlendirdiği İslâm'ın, "medeniyet-i kâmilenin üssü'l-esâsı" olmak bakımından meşvereti, hürriyeti esas adlığını ancak hilafet makamına gelenlerin kendi nefislerini düşündüklerini, hürriyet, müsâvat ve adaleti gasbettiklerini iddia etmektedir.[839] Yani o da, hulefâ-yı râşidinden sonraki İslâm tarihini inhitât tarihi olarak değerlendirmekte, Kanun-ı Esasi'nin ilânıyla İslâm'ın özüne dönüldüğünü savunmaktadır.

Yine meselâ M. Şemseddin'e Hz. Peygamber ve onun irtihâlinden sonraki hulefâ-yı râşidin asrı akıl temelli *"Cumhuriyet devridir"*. Bu iki tarih devresinde müslümanlar İslâm'a tabi oldukları, istişare, uhuvvet, adalet ve müsâvat yoluyla iktidar yürütülüp, hürriyet esas alındığı için terakki vuku bulmuştur.[840] Ancak husûsen Hz. Osman devrinde Emevilerin hilafeti zedeleyecek tavırlar sergilemeleriyle inhitât süreci başlamıştır.[841] Yani M. Şemseddin, henüz halife seçimi sırasında ortaya çıkan ilk ihtilafın inhitâtın da tetikleyicisi olduğunu savunmuş, bu türden siyasî ihtilafların terakkiye mâni olduğunu dile getirmiştir.[842] Hz. Peygamberin vefatı bir yandan da imamet meselesi bağlamında istibdâdın

---

[837] Avlonyalı Süreyya, **Fetretü'l-İslâm**, Dersaâdet: Matbaa-i Artin Asaduryan ve Mahdumları, 1325, s. 5. Eserin Hilafet tartışmaları bağlamında bir değerlendirmesi bkz. Kara, **Hilafet Risaleleri**, C. 3, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003. Msl. bkz. Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, s. 28.

[838] Avlonyalı Süreyya, s. 338.

[839] Musa Kâzım, **Külliyat**, s. 246-247.

[840] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 28-31; Mustafa Naki, "Şeriat ve Ulemâmız Mani-i Medeniyet Değildir", s. 834; bkz. hürriyetin terakki sebebi olduğuna dikkat çeken bir vaaz metni için Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, ikinci cüz', s. 150-152.

[841] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 34, 75. M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 176.

[842] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 103.

başlangıcı olmuştur. Bundaki en büyük rol İranlılardadır diyen M. Şemseddin, onların asırlardır verâset sistemiyle yönetiliyor olmaları, seçimle işbaşına gelmeyi idrak etmelerine elvermemiş, kendi hurâfelerini de İslâm bünyesine sokarak bu fikrin mayalanmasına ve böylece inhitâta sebep olmuşlardır [843] demektedir.

İslâm dünyasının inhitât sebepleri arasında istibdatın, dolayısıyla meşveretin olmayışını zikreden Meşrutiyet münevverlerinin meseleyle alâkalı yaklaşımlarını necat ve terakki çarelerini ele alacağımız kısımda daha geniş vereceğimiz için şimdilik bu kısmı burada tamamlayacağız. Bundan sonra terakkinin menbaı, bâisi olan "hakiki İslâm" denildiğinde kastedilen temel meseleler nelerdir, bunları tahlil etmeye geçebiliriz.

3.2. Hakiki İslâm Geri Kalmaya Manidir ya da İslâmiyet'in Medeniyete Lüzumu

Müslümanların dinlerinin esaslarına riayeti terkettikleri için tarih içinde geri kaldığına dair dört temel madde üzerinden aldığımız bahisten sonra, şimdi de İslâm'ın aslında geri kalmaya mani olduğu fikrini üç ana başlıkta tahlil edeceğiz. İslâm'ın terakkiperver bir din olduğuna dair serdedilen önermeler genel itibarıyla devrin münevverleri tarafından paylaşılmıştır. Bu hususta İslâmcılara vurgu yapılsa [844] da Batıcıların da aynı önermeleri kullandıkları dikkat çekicidir. Biz burada bu ayrıma gitmeden mesele hakkında fikir beyan etmiş isimlere müracaat edeceğiz.

Müslümanların İslâm'ı doğru anlayıp tatbik etmemeleri sebebiyle geri kaldıkları, asırlar boyunca hakiki İslâm'a karışan hurâfeler, istibdat ve taassup sebebiyle terakki edemediklerini ele aldıktan sonra şimdi de, iştiyakla kendisinden bahsedilen bu hakiki İslâm'ın ne olduğuna dair Meşrutiyet literatüründe yazılıp söylenenleri değerlendireceğiz. Aslında bu iki başlığı, birbirleriyle örtüştükleri, birbirleriyle sebep sonuç ilişkisi içinde olduklarından ayırmak çok da mümkün değil. Biz meseleye daha iyi nüfuz edebilmek adına ayrıştırma yoluna gittik. Dolayısıyla bazı noktalarda tedâhülden kaçamadığımızı şimdiden ifade edelim.

---

[843] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 92.

[844] Tunaya, s. 16-18. Tunaya'nın burada "İslâmiyet devrimcidir" başlığı altında İslâm'ın terakki unsurları arasında sıraladığı hususları sadece İslâmcılar değil, Batıcı olarak tarif edilen Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi isimlerin de zikrettiğine dikkat etmek gerekir.

İkinci bölümde terakkinin maddî yanına vurgu yapan Meşrutiyet münevverlerinin görüşlerine yer vermiştik. Dünyevî refah, zenginlik dolayısıyla içtimaî ve ferdî saâdeti temin ettiği düşünülen sanayinin, teknik teknolojnin terakkiyle irtibatından bahsetmiştik. Tez boyunca farklı vesilelerle değindiğimiz üzere İslâm'ın hakiki saâdet menbaı olduğu hususu pek çok Meşrutiyet münevveri tarafından zikredilmiş, bu sebeple "mâni-i terakki" değil, "bâis-i terakki" olduğu ifade edilmiştir. İslâm, medeni ve müterakkî bir din olarak geldiği ilk dönemde ve sonraki bir kaç asırda siyasi, iktisadi, ilmi açıdan muhkem, muvaffak bir hayat düzeni kurmuş, hatta Avrupa'nın bugün sahip olduğu tekniğin, teknolojinin ilmî temellerini atmıştır. İslâm tabii bir din olarak cemiyeti ve ferdi terakkiye, hürriyete, ilmî ve dünyevî her tür rahat ve saâdeti temine teşvik eden bir dindir. Bu bağlamda aşağıya dercedeceğimiz iktibas pek çok benzerini güzel özetlemektedir:

> *"(...) teehhür ve sükûtun diyanet sebebiyle olmayıp ancak **ahvâl-i siyasîyelerinde** baş gösteren bazı müşkilât-ı şedîde ve nâgeh-zuhurdan nâşi bulunduğunu ve ehl-i İslâm her bir harekât ve sekenât-ı içtimâiyelerini mukaddes **usûl-i dînîyelerine tevfik ve tatbik** eyledikleri takdirde cihana bir misal-i medeniyet ve terakki ittihâz edilebilecek bir câmia-i muazzama teşekkül edeceğini (...)"*[845]

Görüldüğü gibi İslâm'a tabi olunup onun hükümlerinin tatbik edildiği devir terakki devridir. Bu bakımdan dönem literatüründe "asr-ı saâdet" sadece İslâm tarihinin mühim bir zaman dilimini ifade eden bir tabir değil, terakki kavramının işaret ettiği tüm mânâları hâvi bir kullanım haline gelmiştir. Çünkü peygamber ve vahyin gönderilmesinin sebebi insanlığa dünya, âhiret saâdetini temin edecek ilkelerin tebliğidir. Dolayısıyla şeriate tabi olmak terakki sebebidir,[846] onun tam anlamıyla yaşandığı bir dönem elbette mutluluk asrı olacaktır. Nitekim Abdullah Cevdet'in tabiriyle de "müslümanlık terakkidir".[847]

Burada dikkat edilmesi gereken bazı hususlar vardır: Meşrutiyet aydını inhitâtın mukâbili terakkiden bahsederken aslında, siyasî mânada hâkim, içtimaî ve fikrî hürriyeti mevcut, ahenk içinde müreffeh bir hayat kurmuş, aklî-tecrübî ilimlerde mesafe katetmiş, bu sebeple de teknolojik imkânlara sahip bir toplum

[845] Ata Hüsnü, **Hatırat-ı İslâm**, s. 12-13.
[846] Mustafa Naki, "Şeriat ve Ulemâmız Mani-i Medeniyet Değildir", s. 834; İsmail Sıdkı, **Hayyele'l-İntibah**, s. 111-113, 118.
[847] Abdullah Cevdet, "Cihan-ı İslâm'a Dair", s. 763.

seviyesine ulaşabilmek olarak anlamaktadırlar. Bu meyanda İslâm'ı, insanlığa her mânada mutlu, huzurlu, maddî-manevî saâdetin yolunu gösteren bir din olarak görmektedirler. Bu nedenle de *"Din bâis-i refah ve saâdettir"* [848] demektedirler. Dolayısıyla inhitâtın sebebi *"müslümanlıkta değil müslümanlardadır"* [849] , *"kabahat İslâmiyet'te değil ricâl-i İslâmiyededir."*[850] Çünkü *"İslâm mâni-i terakki değildir"*[851] ve *"Dinsiz terakki ve temeddün mümkün olmaz."*[852]

Bu kısa özetten sonra, terakkinin menbaı olarak İslâm denildiğinde Meşrutiyet münevverleri ne anlıyor, buna bakabiliriz. Meseleyi üç ana başlıkta ele alacağımız bu kısımda İslâm'ın fıtrî, içtimaî, tabiî, aklî bir din oluşu ve insanlık tarihinin seyrine muvâzî olarak ilkel dinlerden tevhid dini, mütekâmil bir din olan İslâm'a terakkinin seyrinden bahsedeceğiz.

3.2.1. İslâm Fıtri, İçtimai, Tabii, Medenî Bir Dindir

Birinci bölümde ele aldığımız üzere, tabiatta olduğu gibi ferdin ve cemiyetin tekâmül kanununa muvafık bir tarzda terakki ettiği, bu kanunun da esas itibarıyla Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamla örtüştüğü fikri II. Meşrutiyet devrinin terakki tasavvurunun esaslarındandır. Yani İslâm'ın getirdiği nizam ve emrettiği ahkam ilâhî olmak bakımından insanın fıtratını esas almakla, onun tekâmüle meylini, cemiyet ve eşya ile olan irtibatını en uygun bir biçimde tanzim edecek evsaftadır. Dolayısıyla İslâm her zaman ve şartta insan ve cemiyet için en güzel, en mükemmel yapıları, işleri, kuralları takdir ve teşvik etmektedir. Burada İslâm'a dolayısıyla terakki ile medeniyet arasındaki irtibata yüklenen mânâları, II. bölümde ele aldığımız üzere birlikte yaşayabilme nizamı, ferdî ve içtimaî refah şeklinde özetleyebiliriz. Bunlar temin edildiğinde bir devlet de terakki edip kurtuluşa erecektir.[853]

---

[848] Saraczade Muammer, **Cevâhirü'l-İrfan fi' Hazâini'l-Kur'an**, İstanbul: Ahmed Saki Bey Matbaası, 1327, s. 13.
[849] Şeyh Abdülhak Bağdadî, **Felaha Doğru**, Şeyh Muhsin Fanî (Trc.), İstanbul: Tanin Matbaası, 1328/1331, s.31.
[850] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 61.
[851] Msl. bkz. Hacı Necib, **Esbâb-ı Saâdet**, s. 1.
[852] İsmail Sıdkı, **Hayyele'l-İntibah**, s. 118.
[853] Mesele esas itibarıyla, II. Abdülhamit devrinden beri bu şekilde vaz edilmektedir. II. Abdülhamid'in sık sık terakkiyi teşvik eden bir padişah olduğu onun döneminde yayınlanan nerdeyse her türden kitabın takdim yazısında yerini almıştır. Meselâ II. Abdülhamit'in hal'inden önce yayınlanan, askerî rüşdiyede okutulmak

Bu meyanda şimdi, İslâm'ın terakkiye mâni olamayacağı aksine medenileşmenin sebebi, insan fıtratına muvâzî, cemiyet ve medeniyet için lâzım gelen her tür esası muhtevî bir din olduğuna dair devrin münevverlerinin dile getirdiği fikirleri ele almaya geçebiliriz.

Öncelikle ifade edelim ki İslâm terakkiye mâni değildir çünkü, ferdin ve cemiyetin hayatını güzelleştirecek fiilleri teşvik eden bir din olması hasebiyle gayesi de insanlığın dünyevî ve uhrevî mutluluğudur. *"Salikin olursa yolu şeriat/ Nihayet bulur elbet saâdet"* diye biten bir hadis risâlesinde eser boyunca hadislerden yola çıkılarak dünyevî saâdetin ne olduğu ve bunların temini için yapılan tavsiyeler[854] şeriat ile saâdet arasında kurulan irtibat, aslında modern mânada terakkiye de gönderme içermektedir.

Meşrutiyet münevverlerinin daha önce genişçe değerlendirdiğimiz insanın tab'an medenî oluşu fikri üzerinden İslâm-fıtrat ilişkisine yoğunlaştıkları, böylece insana şahsi hürriyetini ve yaratılış gayelerini öğretecek, onu saâdete eriştirecek şeyin *"hasm-ı can olan belâ-yı vahşetten kurtaracak şey ancak medeniyet"* olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. İslâmiyet'in gelişinden önce insanlar bu haklardan mahrumdurlar. Bu mahrumiyete son verip onların mesut olmasını sağlayan İslâm'dır çünkü *"rûh-ı medeniyet"*tir, insanlara *"şehrâh-ı teâli ve tarîk-i tekâmülü"* göstermiştir. Ona tabi olanlar, medeniyetin umûmî ahkâmına uymuş olup mesud bir devre yaşamışlardır. Medeniyet *"hukuk-ı âmmenin taarruzdan"* kurtulmasıdır. İslâm medeniyetinin kanununun en mühim rüknü Allah korkusu olduğu için hukukun devamı, mutlak adaletin sağlanması, *"beşeriyetin terakkiyâtına, teâlîyâtına, gaye-i kusvâ-yı tekâmüle, semt-i maksûd-ı saâdete vusûlüne hadim bir çok ulûm ve maarif-i âliyenin de müessisisidir."* İslâm

---

üzere hazırlanmış **Misbahu'l-Felah Mufassal İlmihal** kitabında II. Abdülhamid'i "kâfil-i terakkiyât-ı mülk ü devlet" olarak tarif eden yazar, bu mülk ve devlet için bais-i terakkinin ne olduğunu hemen aşağıdaki satırlarda zikreder: "Askeri rüşdiyede okutulacak dini meseleler 'feyz-i intişarı umum için bais-i necat ve selâmet ve ordu-yı hümayun için en büyük silah-ı muvaffakıyettir. Bilcümle fezâil-i beşeriye, kâffe-i kemâlât-ı insaniye din ile kaimdir. Din mihver-i intizam-ı âlemdir. Kâfil-i beka ve şevket-i ümemdir. Bir heyet bir hükümet düşünülemez ki efradı beynine zaaf-ı din illet-i müdhişe-i müstevliyesi düşsün de akıbet ânın intizam ve mamuriyetini kuvvet ve miknetini hatta devam-ı hayatını tehlikeye ilka etmesin. Bir kavim bir devlet tasavvur olunamaz ki efradı arasında salabet-i dinîye cây-gir-i istikrar ve kemal olsun da nihayet ânın satvetini şevketini şöhretini medeniyetini gözler kamaştıracak derecelere îsal eylemesin. Asker din ile yürür. Amele din ile çalışır. Memurin din ile hizmet eder. Medeniyet din ile ileri gider." bkz. Mekteb-i Harbiye-i Şahane Kitabet Muallimi Mazhar, **Misbahu'l-Felah Mufassal Bir İlmihal**, 1. bsk., C. 1, Dersaâdet: Alem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekası, 1312, s.12.

[854] Sultan Beyazid Camii-i Şerifi dersiamlarından Dâru'l-Hayr Mektebi Ulûm-ı Diniye Muallimi Hacı Necib, **Esbâb-ı Saâdet**, Mahmut Bey Matbaası, 1327, s. 21.

medeniyeti insan aklını, süflî hislerin eseri değil de semavî bir varlık kabul ettiği için tüm bunları temin edebilecek kudrettedir. Dolayısıyla İslâmiyet iki dünyanın da saâdetini sağlayacak medeniyet hükümlerine sahiptir.[855]

Bu noktada Batı'nın İslâm'ı terakkiye mâni, dolayısıyla müslümanları da gayr-ı medenî olarak değerlendirip, sömürge faaliyetlerine bizzat yine Batılılar tarafından "vazife-i temeddün" denilmesi, "âlem-i medeniyet"in "Avrupa medeniyeti", Şark'ın ise "şark vahşeti" diye tanımlanmasını Meşrutiyet münevverleri reddederler. Esas itibarıyla medeniyetin doğuda olduğu sadece son bir kaç asırda maddî terakkiyât sebebiyle Batı'nın bunlar üzerinde tahakkümde bulunduğunu savunurlar. Meselâ Said Halim Paşa, dünyayı "tenvir" vazifesinin "kader icabı" [856] Batı'ya geçtiğini söylerken[857], Halil Halid Bey de Şark'ın *"(…) Garblılar ile muvazi bir surette tarik-i terakkide yürümek iktidarından mahrum"* kaldıklarını iddia eder. Ona göre Batı medeniyet kelimesini yanlış kullanmaktadır ve *"terakkiyât-ı maddiye sıfat-ı temeddünüyeyi yalnız Garb halkına tahsis için"* yeterli değildir. Çünkü medeniyetin manevî cephesi de vardır. Maddî medeniyette terakki eden Batı, bunu sağlarken aynı zamanda hisler ve faziletler bakımından da hıristiyan olmayan milletlerden daha yüksek olduğunu iddia eder. Ancak bu iddiadır, delil getirmeleri gerekmektedir fakat onlar delil getiremedikleri gibi, müslümanlar gayr-ı mütemeddindir, vahşidir, demektedirler.[858]

Rıza Tevfik de maddî-manevî terakki ayrımına gitmekte ancak doğrudan bunu İslâm'la bağdaştırma yoluna en azından aşağıya iktibas edeceğimiz kitabında gitmemektedir. Yine de satır aralarında İslâm medeniyeti fikrini farketmemek mümkün değildir. Rehber-i İttihad-ı Osmanî mektebi öğrencilerine derslerde anlattığı sonra da kitaplaştırdığı **Felsefe Dersleri**'nde, her medeniyetin bir felsefesi olduğu, bu felsefenin sarsılması neticesinde o medeniyetin de infilak

[855] Ebulfazl Seyyid Mehmed Nesib, "Medeniyet, Müesses-i Medeniyet Olan İslâmiyet, Ulûm-ı İslâmiyye Ulemâ, Meslek-i İlmî", **Beyanü'l-Hak**, 24 Teşrinisani 1324, C. 1, S.10, s. 212.

[856] İlerleme birçok yerde manevi anlamda kader ile denk tutulmuştur. Konuyla ilgili bkz. Nisbet, s. 155. Ayrıca bu tezde kader-terakki ilişkisinin ele alındığı bölüme bkz.

[857] Mehmed Said, **Taassub**, İstanbul: Ahmet İhsan, 1917, s. 4. Said Halim Paşa'nın bu ifadesinden "tarihte yasalılığın varlığını kabul ettiği" neticesine ulaşan başka bir açıklama için bkz. Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi, Kaygılar-II**, İstanbul: Dergâh Yay., 2010, s. 397.

[858] Çerkeşşeyhizade Halil Halid, "Hilal ve Salib Münazaası Nam Eser-i Muteberden Medeniyet Hakkında Bazı Mütalaat", **Sırat-ı Müstakim,** 13 Mayıs 1326., cilt. IV, S. 90, s. 213-215.

ettiği vurgusuyla başlar. O gün itibarıyla yeni bir medeniyetin arefesinde olunduğunu söyleyen Rıza Tevfik,

> *"Büyük bir kuvvet ve kanaatle inanıyorum ki medeniyet –evvel emirde- keşfiyât-ı tecrübîye ve terakkiyât-ı sınâiye mahsulüdür. Fakat bugünkü manâ-yı ulvîsiyle medeniyet, yalnız bundan ibaret değildir. Bize şu dünyada refah, saâdet-i maddiye esbâbını temin ve mümkün olduğu kadar ikmal eden keşfiyyât-ı ilmiye ve terakkiyât-ı sınâiyeyi medeniyet-i hakikiye ile bir tutmak, bir şeyin vesâit-i istihâliyesi ile o şeyi bir tutmak gibi büyük ve kaba bir yalnlışlık olur (...) yalnız şimendiferler, elekrik makineleri, bankalar, hakiki bir medeniyet tesisine kafi olmadığı gibi, ahlâk, adalet, hak, hayır ve şer, hüsün ve kubuhi teâvün ve tenâsür, rekabet, saâdet, vazife ve mecburiyet, hamiyet, milliyet, insaniyet ve daha emsali gibi kelimât-ı mücerredenin mütezammın bulunduğu akâid-i müselleme ve koymaya –herhangi bir sebeple- şüphe tesallut eder de kâinat ve hayat hakkında peyda etmiş olduğumuz cümle-i itikâdâtın ahenk-i umûmisini ihlal edecek kadar mahiyetini tağyir veya ifsad eylerse bütün o makineler ve şimendifer ve bankalar, halen mevcud olan medeniyeti yıkmak için afât-ı tabiiyeden bin kere müthiş vesâit-i tahribiyeden olurlar (...) yalnız vesâit-i maddiyenin tekâmülü ile hakiki bir medeniyet mümkün olmayacağını* [859]

Hilmi Ziya Ülken'in "Tanzimat'ın medeniyetçileri" arasında değerlendirdiği ve Osmanlı-İslâm geleneklerine sadık bir batılılaşma" için eğitimin önemine vurgu yapan[860] Emrullah Efendi de benzer bir yaklaşımı şu cümlelerinde özetlemiştir: *"(…) din-i Ahmedî her türlü terakkiyâtın mü'minidir. Zira İslâmiyet siyasî, içtimaî, iktisadî, refah-ı dünyevî ve uhrevîyi temin edecek ne kadar ahkâm-ı esâsiye beyan etmişdir ki her mânasıyla kâfil-i saâdettir."* [861] Böylece diğer Meşrutiyet münevverlerinin fikriyâtına tercüman olmuş, İslâm'ı saâdetin ve terakkinin teminatı olarak tarif etmiştir.[862]

Terakki ve medeniyetin olmazsa olmazı kabul edilen meşveret, müsâvat, hürriyet ve adaleti *"insaniyet ve medeniyetin üssü'l-esasını teşkil eden erkan bundan bin üç yüz yıl evvel taraf-ı ilâhîden müslümanlara ve bütün insanlara bahş olunmuş bir hakk-ı meşrudur."* [863] olarak kabul eden Meşrutiyet münevverleri

---

[859] Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 8-9.
[860] Ülken, s. 205
[861] Emrullah Efendi, "Terbiyeye Dair", **Sırat-ı Mustakîm**, C. 1, S. 17, 4 Kanunuevvel 1324/23 Zilkâde 1326, s. 264.
[862] Benzer başkaları için bkz. Saraczâde Muammer, **Cevâhirü'l-İrfan fi Hazâinü'l-Kur'an,** Dersaâdet: Ahmed Saki Bey Matbaası, 1327, s. 10; İskilipli Mehmed Âtıf, **Şer'î Medeniyet, Medeniyet-i Şer'iyr, Terakkiyât-ı Dinîye**, İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1329, s. 5.
[863] Musa Kâzım, **Külliyat,** s. 246-247.

muhteva bakımından esas itibarıyla modern Batı siyaset felsefesinin bu kavramlarını İslâm'la özdeşleştirmekte beis görmezler. Ayrıca II. Bölüm'de de temas ettiğimiz üzere insan tabiatı itibarıyla medenîdir. Dolayısıyla insan sadece kendi menfaatlerini gözetip başkasının hudutlarına hürmet göstermediği, bencillik ettiği takdirde bulunduğu cemiyeti de bozacaktır. Bu nedenle içtimâî hayatı muhafaza için kanunlar teşkil edilmiştir. İslâm taraf-ı ilâhîden geldiği ve insanın her halini bildiği için koyduğu ahkâma riayet eden cemiyetler teâli edecektir.[864] Bu nedenle müsâvat esas itibarıyla İslâm'ın öngördüğü, terakki ve temeddünün sebebidir.[865]

Meşrutiyet münevverleri İslâm ile, terakki etmiş Batı medeniyeti arasında yakınlık kurabilmek için umûmiyetle İslâm dininin, tekâmül etmiş bir din olarak, her türlü kemali barındırdığı önermesinden yola çıkarlar. 17. yüzyılla başlayan tabii din iddiaları, aklın nübüvvete gerek bırakmadan insana hakikati ve ahlâkî ilkeleri vereceği felsefesine mukâbil İslâm'ın akılla ve insanın tabiatıyla çatışmayan bir din olmak bakımından tabii ve umûmî bir din olduğu, dolayısıyla insanın terakkisinin de önünü açtığını savunurlar.[866] İnsanoğlunu aklen, bedenen, ruhen tatmin edebilecek fıtrî bir din olduğunu, dolayısıyla *"asr-ı hazır ile kâbil-i telif olmayan bir çok ahkâmı muhtevî olduğu"* iddiasını kabul etmeyip, "dîn-i ibtidâî değil, dîn-i umûmî ve fıtrîdir" demektedirler.[867] Hatta tüm dinler içinde içtimâî kaideleri itibarıyla insan tabiatına ve aklın muhakeme kabiliyetine uygun olmak bakımından yegâne "dîn-i tabii" [868], bir "*diyanet-i tabiiye ve mantıkiyedir"*[869]*; "ulûm-ı tabiîye müntesipleri kendilerinin haberleri olmaksızın o dîn-i mübîne hizmetkaârdırlar. Delâlet-i tecârib ile sabit olmuş bir kaide, şehâdet-i meşâir ile teessüs etmiş bir nazariye bulunmaz ki terakkiyât-ı insaniyede dahli,*

[864] Musa Kâzım, **Külliyat,** s. 250-252.
[865] Musa Kâzım, **Külliyat**, s. 274-275.
[866] Tabii ve umumi din meselesini ele alan bir makale için bkz. Aksekili, Ahmed Hamdi, "Din-i Tabii, Din-i Umumi, I", **Sebilürreşad**, 7 TS 1334, C. 15, S. 377, s.239-242. Ayrıca İzmirli İsmail Hakkı'nın **Din-i İslâm ve Din-i Tabîî** isimli basılmamış eserinde de bu meseleler ele alınmıştır. bkz. Osman Karadeniz, "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabii" Adlı Eseri", **İzmirli İsmail Hakkı** *(sempzoyum: 24-25 Kasım 1995)*, (Hzl.) Mehmet Şeker vdgr., Ankara: TDV Yay., 1996, ss. 77-92.
[867] Aksekili Ahmed Hamdi, "Müslümanlık Fıtri Bir Dindir", **Sebilürreşad**, 28 Mayıs 1331, C. 14, sayı: 342, sayfa: 30.
[868] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 610.
[869] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm,** s. 15.

âsâr-ı umranda medhali bulunsun da âyât-ı Kur'anîye'den bir ayetin sûret-i vâzıhı; yahut ehâdis-i nebeviyeden bir hadisin mâna-yı mücessemi olmasın."[870]

Burada kastedilen tabii din tasavvuruyla, o gün Batı'da revaç bulan tabii din fikrine yaklaşılmakta, ayrıca *"Alemde saha-yı terakkiye doğru atılan her hutvenin İslâm'a alenen bir takarrub"* olduğuna inanılmaktadır.[871] Buna göre, çağlar boyunca müslümanların terakkisinin en büyük sebebi bizzat İslâm'ın kendisidir,[872] çünkü *"kanûn-ı âmm-ı terakki İslâm"*dır.[873]

Tarihe bakıldığında müslümanlar, bugünkü Avrupa'nın ulaştığı seviyenin fevkinde bir izzet, refah, saâdet, ilim ve marifete sahiptirler. Onların bu kadar çok fazilete sahip kılan da medeniyet ve terakkinin menbaı olan hakiki İslâm'dır. [874] Ata Hüsnü tarafından kaleme alınan şu satırlar bu hissiyata tercüman olmak bakımından dikkat çekicidir:

> *"(...) Avrupalılar diyanet-i mukaddes-i İslâmiye aleyhinde bulunmağa tasaddî eylediler, dîn-i İslâm'ın hak din olduğunu, tarih-i münîf-i İslâm'ı, ayât-ı celîle-i Kuraniye'yi bir çok kitap ve resail ile tenkide kıyam edip, Kuran-ı Kerim'in öğrettiği şeylerde ruh-ı medeniyet olmadığını ve İslâmiyet'in vahşet u adem-i idrak vü marifete müeddî bir tarik olduğunu, dîn-i İslâm'ın taammum ve intişârı ilm u irfanla terakki-i medeniyet ve*

---

[870] Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 2, s. 46.

[871] [Ferid Vecdi], "Din Nedir?", (Trc. Sadi), **Sırat-ı Mustakîm**, C. 1, S. 23, 1324/1326, s. 361. Bu metin Mehmet Âkif'in Sadi mahlasıyla Ferid Vecdi'nin **el-Medeniyye ve'l-İslâm**'ından tercüme edilmiştir. Bu yazıda Ferid Vecdi Batılıların dine bakışını dört maddede özetler: Allah bizim fikirlerimizden, amellerimizden mutağnidir, Allah insanlara karşı merhametlidir, ibadette esas hayatın sabit kanunlarına mutabık, insan tabiatına uygun olmasıdır ve ibadet-i cismaniyenin maksadı beşer nefsinin tezhibidir. Tabii din ulemâsının dinden anladıkları budur ve Ferid Vecdi'ye göre de İslâm'ın özüyle bu yorum örtüşmektedir. Bkz. a.g.m., s. 363. Zira ona göre İslâm "medeniyet-i sahihanın" kaynağı, "kuvve-i akliyenin aksa-yı derecat-ı kemali", insanlığın bütün terakkilerinin varıp ulaşabileceği yegane nokta, "deva-yı saâdet ü terakki"dir. Çünkü, "ulûm-ı fünûn-ı hâzıraya, hakayık-ı felsefiyeye" muarız değildir. Bkz. Ferid Vecdi, "Diyanet-i İslâmiye ve Medeniyet-i Hazıra ve Atiye", Babanzâde (Trc.), **İkdam**, 12 KE 1899, S. 1947, s. 3 Aktaran: Babanzade Ahmed Naim kitabı içinde M. Cüneyt Kaya (Hzl.), s. 316-317. Ayrıca Babanzâde Ahmed Naim, Ferid Vecdi'nin eserini özetlediği şu cümlelerde "Medeniyet ne kadar terakki ederse etsin, nazariyat-ı felsefiye zirve-i teâlîye doğru ne kadar yükselirse yükselsin yegane din-i hakiki olan İslâm'dan istiğna hâsıl olmaz. Feylosoflar hep bize telkin olunan hakayık-ı ulviyeye kendilerinden habersiz olarak tekarüb etmekten kurtulamaz." diyerek, medeniyette terakkinin her halükarda İslâm'a yaklaşmak anlamına geldiği fikrini savunur. Bugünün mütefekkirlerinin medeniyetin icabatını ihtiyaçlarını dinlerin karşılayamayacağı yönündeki iddialarının batıl olduğunu ispatlayan bu eserle, "ihtiyacat-ı tabiiye-i beşeriyeye" göre her asırda terakki edilerek yeniden bir "din-i tabii" gerekliliğini savunanların fikrinin yanlışlığına işaret eden Ahmed Naim, "din-i tabii"nin zamanın geçmesiyle değişmeyeceğini, zira hakikate dayanan ve Allah tarafından bildirilen hakikatler olması hasebiyle insanlığın ihtiyaçlarına muvafık olduğunu ve nitekim nazariyatçılar da fikri bakımdan terakki ederlerse ancak o vakit İslâm dinin medeniyete muvaffakıyetini idrak edebileceklerini dile getirir. Ahmed Naim, "Muhtaç Olduğumuz Asar-ı Diniye", **İkdam**, 1 Şaban 1317/4 KE 1899, S. 1947, s. 3.

[872] Tevfikzade İsmail Tevfik, **Medeniyet-i İslâmiye ve İngiliz Müslümanları**, Dersaâdet: Matbaa-i Dernersisyan, 1326, 1326, s. 24.

[873] Ömer Lütfi, **en-Namusü'l-Akvam li-saâdeti'l-İslâm**, s. 227-228.

[874] Ata Hüsnü, s. 3, 13; M. Şemseddin, **Hurafattan İslâm'a**, s. 5.

umranın erkân-ı kadîmesini hedm u tahrip eder bulunduğunu ve daha bir çok ekâzib ve müfteriyâtı neşr u efkâr-ı ammeye ilkaya musaraatla İslâm ve İslâmiyet'i taan (...)"[875]

Meselâ Sultan Reşad'ın izniyle yayınlanan **Medresetü'l-Vaizîn Nizamnâmesi**'nin daha birinci maddesinde *"Ahkâm-ı âliye-i Kur'aniye ve sünen-i seniyye-i nebeviye dairesinde mekârim-i ahlâkiyeyi ve dîn-i mübîn-i İslâm'ın terakkiyât-ı medeniyeye hâdim hükm-i celile ve mevâizi-i hasene-i içtimâiyesini neşr u tamim edecek erbâb-ı irşad ve duat yetiştirmek"* gayesiyle kurulduğu bildirilmektedir.[876] Böylece II. Meşrutiyet devrinde vaiz yetiştirmek üzere tesis edilen bir eğitim kurumunda dahi, Kur'an ve Sünnet'in medeniyetin terakkisine hizmet eden hükümlerinin vaizlerine yani talebelerine telkin edilmesinin en mühim vazife olarak telakki edildiği görülmektedir.

Aksekili Ahmed Hamdi de, insanın kemalin en son noktasına kadar çıkmaya müsait bir şekilde yaratıldığı, diğer varlıklara üstün kılınmasının da sebebinin bu olduğunu söyler. İnsan fıtraten kemale ulaşmaya yatkın olduğu için de devamlı bunun peşinde koşar. Cemiyet hayatında buna mani olacak şeylere tesadüf etmesi de onu rahatsız eder. Aksekili Ahmed Hamdi Efendi Şer'iye ve Evkaf Vekaleti tedrisat müdürüyken yazdığı bir makalesinde mevzuyla alâkalı şunları söyler:

"Beşeriyeti fıtraten müsteid olduğu tekâmüle isal edecek desâtir ancak müslümanlıktır ve beşerin terakkiyât-ı ilmiye sahasında atmakta olduğu her hutve, edyân-ı sâireden tebâüd ve fakat bizim fıtrî olan dinimize bir takarrübtür. Çünkü bilcümle ahkâm-ı İslâmiyenin hedefi, tekâmül-i ferdi ve bilhassa tekâmül-i içtimâi ve siyasî sayesinde ale'l-ıtlak beşeriyeti evvela ve bizzat bu alemde, saniyen dâr-ı ukbâda mesudiyete îsâl ve nâil-i kemal etmektir."

Yani Aksekili'ye göre insanın fıtraten tekâmüle yatkınlığıyla ferdi, içtimâî ve siyasî terakkiyi temin edecek ilimlerin tahsiliyle meşguliyeti, böylece hem dünyada hem âhirette mutlu olabilmesi İslâm'ın hedeflediği bir durumdur. Hatta ibadetler dahi beşeriyetin tekâmülü esaslarına hâizdir ve husûsen zekât ibadetini bu bağlamda hem ferdin hem cemiyetin içtimâî, iktisadi hayatına katkılarını bunun

[875] Ata Hüsnü, s. 12.
[876] **Evkaf Nezareti Medresetü'l-Vaizîn Nizamnâme ve Talimatnâmesi**, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329/1332, s. 3.

medeniyette terakkiyi nasıl intac ettiğini anlatır.[877] Batı'nın İslâm'ın mâni-i terakki olduğu, dolayısıyla *"beşeriyet için bir saâdet teminine gayr-ı kâfî bir din"* olduğu iddiasını reddeden Aksekili, onların bunu reddetmelerine rağmen diğer taraftan, Batı'daki içki yasağı örneğinden hareketle, onların cemiyet hayatlarını tanzim ve ıslah ederken İslâm'ın esaslarına müracaat ettiklerini iddia eder.[878]

Bandırmalı Koca Emirzade İslâm ümmetinin teşkilâtının meşveret ve uhuvvet üzere olması gerektiğini ele aldığı eserinde insanlığın saâdetine kefil bir din olarak İslâm'ın hükümlerini "kavânin-i ilâhiye" yani "kavânin-i tabiiye, âdetullah, sünnetullâh, nevâmis" tabir etmektedir ki birinci bölümde bu meseleye değinmiştik. İşte bu değişmeyen ve tabiata uygun kanunlar terakki sebebidir. Şöyle diyor:

> *"İslâm ise beşeriyetin kâfil-i terakki ve saâdeti, Kur'an-ı azimüşşân da medeniyet-i beşeriyenin ilâ kıyâmı's-sa'a idamesine kâfi büyük ve yegane bir (…) ilâhîdir. Çünkü: ahlâkî, içtimaî, iktisadî, siyasî beşeriyet için tevessül edilmesi lâzım gelen yani farz olan kavânin-i tabiiyenin cümlesini câmi bulunan tek bir din ancak İslâmiyettir. Zira bu kavanin bütün dünyayı bizzat tahaddi ediyor, mesel-i ityânı için medeî, bedevî, cümleye meydan okuyor.* [879]

Dolayısıyla Bandırmalı, İslâm'ın ahkâmına tabi olmanın insanlığı terakkiye sevkedeceğini, meşveret ve uhuvvetin bu ahkamın parçası olarak terakkinin tezahürleri olduğu görüşündedir.

İzmirli İsmail Hakkı da, Yeni İlm-i Kelâm'ın muhtevasını sıralarken mevzumuzla alâkalı çok çarpıcı bir maddeden bahseder. Buna göre, İslâm tabii ve fıtrîdir. Maddî, manevî saâdete kefildir. Akıl, ilim, fazilet, medeniyet, adalet, hidayet, yardımlaşma, şura dini olmak bakımında hurâfeleri reddeder hakikat dinidir:

> *"Din-i İslâm'ın dîn-i âmm olduğu, dîn-i İslâm'ın dîn-i tabiinin ehem kavâidi üzerine müesses idiğu, dîn-i İslâm'ın dîn-i fıtrî olduğu, dîn-i İslâm'ın saâdet-i maddiye ve maneviyeyi kâfil bulunduğu, dîn-i İslâm'ın kanûn-ı akvâm iduğu, dîn-i İslâm'ın dîn-i akl u dîn-i ilm ve dîn-i fazilet ve dîn-i umran bulunduğu, dîn-i İslâm'ın adl ve dîn-i hidayet ve dîn-i teavün ve dîn-i*

---

[877] [Aksekili] Ahmed Hamdi, **Müslümanlık Beşeriyetin Tekâmülünü İstihdaf Eder**, 27 Mart 1338, [Sırat-ı Müstakim]; cilt: XX, sayı: 495, sayfa: 9-11 (Bu dergi mi, makale mi?

[878] Aksekili Ahmed Hamdi, "Müslümanlık Fıtri Bir Dindir", s.32.

[879] Bandırmalı Koca Emirzade A. H. [Ahmed Hilmi], **Ümmet-i İslâm Teşkilâtı Esasen Nasıldır Bugün Nasıl Olmalı**, İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1332, s. 3.

şura ve dîn-i hakikat ve dîn-i maslahat ve menfaat iduğu, dîn-i İslâm'ın hurâfatı ibtal, esâtiri reddettiği."[880]

Daha önce de atıfta bulunduğumuz **İstikbale Doğru** isimli eserinde Şeyh Muhsin-i Fanî husûsen Kur'an'ın ve müslümanlığın tarifi üzerinde durur. Kur'an'ın, tabiatı ve eşyanın kanunlarını araştırmaya teşvik eden bir mukaddes kitap, İslâm'ın da içtimâî bir din olduğunu vurgular. Dolayısıyla zımnen modern ilerleme ve medeniyet tasavvurunu da İslâm'la özdeşleştirir. Şu satırlar da onun kanaatini resmettiği için burada zikredilmeye değerdir:

"Müslümanlık bir takım sade görüşlü adamların zanları gibi yalnız âhireti düşünür ve insanları dünyadan ve saâdet-i dünyadan uzaklaştırır enfusî bir din değildir, belki bütün ahkâm ve kavanîniyle insaniyetin en âlî ihtiyâcât-ı medeniyesini temin eden içtimâî bir dindir".[881]

Mehmed Fehmi [Ülgener] Mekteb-i Mülkiyye'de okuttuğu İslâm hukuku felsefesi derslerinden bir araya getirdiği **Hikmet-i Hukuk** isimli eserinde terakkinin ilâhî bir kanun oluşu, toplumlar söz konusu olduğunda terakkiye meyleden toplumların terakki edeceği, atâlete meyledenlerin de inkirâza düçar olacağı, yani atâletin fıtrata aykırı, sa'y u amelin bizzat fıtratın, sünnetullâhın gereği olduğu görüşünü dile getirir.[882] Böylece o da Hüseyin Kazım Bey gibi İslâm'ın içtimâî bir din oluşuyla terakki arasında parallelik kurar.

Said Halim Paşa'nın da İslâm'ın en büyük gayesinin ne olduğunu açıklarken ortaya koyduğu yaklaşım yukarıdan beri ele aldığımız diğer örneklerle örütşüyor: ***"****Fıtrat-ı beşeriyedeki kabiliyet-i tekemmüliyeyi inkişâf ettirmek ve insanları mazinin miras-ı nekâyıs ve hatayâsından kurtarıp hakikat ve kemale lâ yenkatı' tekarrüblerini temin edecek bir teâli-i fikrî ve ahlâkîye mecbur kılmak ve bu sayede saâdet-i beşeriyeyi temin eylemektir."* [883] Paşa İslâm'ın gayesinin insanın tabiatında bulunan mükemmellik idealini teşvik ve tekemmül ettirmek olduğuna, dolayısıyla bunu temin edecek ahlâkî ve fikrî müktesabâtta terakkiyi

[880] İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe- 18", **Sebilürreşad**, C. 14, S. 344, 25 Şaban 1333/ 25 Haziran 1331, s. 45.
[881] Şeyh Muhsin-i Fani, **İstikbale Doğru**, İstanbul: Ahmet İhsan ve Şurekası, 1331, s. 4.
[882] Mehmed Fehmi, *Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye*, s. 6.
[883] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 9-10. Paşa'nın bu cümlesiyle Turgot'nun "İnsan türünün tamamı sürekli olarak mükemmelliğe doğru gitmektedir" arasında fark var mıdır? Bkz: Turgot'dan aktaran Koselleck, s. 57.

âdeta zarurî kıldığına dikkat çekmektedir. Ayrıca İslâm O'na göre, *"İnsanların temayülât-ı cemiyet-perverâne ve âmâl-i terakki-cûyânesini tatmin ederek daire-i vicdan içinde mesud olmalarını kâfil her ne lâzımsa cümleisni ihtiva eder bir dîn-i ekmeldir."* Bu nedenle İslâm'ın ilkelerini terketmenin hem manevî hayata, hem millî mevcudiyet ve içtimâiyâta kasdetmek anlamına geleceğini söyler ve İslâm ahlâk esasının hürriyet, müsâvat ve tesânüd olduğunu zikreder. İslâm ahlâkı gibi içtimâî hayatın düsturlarında da bu esaslara dayanılır diyen Said Halim Paşa, İslâm'ın cemiyeti aristokrasi ve demokrasi şeklinde iki sınıfa ayırmadığını zikreder. İslâm akidesi zaten hiç bir imtiyaz ve istibdâdı tanımadığı için garbda pek çok savaş olurken İslâm cemiyetlerinde bunlar yaşanmamış, bunlara uyulduğu dönemlerde *"heyet-i içtimâiye-i İslâmiye nâil-i terakki" olmuş,* aksi davranıldığı devirlerde ise, istibdat yaşanmıştır, demektedir.[884] Böylece Paşa'nın terakki dediğinde ne kasdettiği de vuzuha kavuşmaktadır.[885] İslâm, kendine mahsus akideleri, ahlâkı, içtimai ve siyasi esaslarıyle *"serapa tab'-ı beşerden mülhem"*dir[886], *"şeriat-ı insanî"*dir diyen Said Halim Paşa, muhtemelen bu tabiriyle "İslâm fıtri bir dindir" fikrine işaret etmektedir. Dolayısıyla insanların terakki iştiyakını tatmin edecek ve en mühimi vicdan dairesi içinde bunu gerçekleştirecek her şeye sahip bir dindir. Bu nedenle saâdet ve terakki için başka bir medeniyetin taklidine ihtiyacı yoktur, demektedir.[887]

Manastırlı İsmail Hakkı da, insanın terakkiye müsaid yaratıldığını, gayreti nispetinde ilerlediğini ifade eder. Hayvanlar insandan farklıdır diyen Manastırlı, akıl sahibi olmadıkları, şehvet ve gazaplarını kontrol edemedikleri için terakkilerinin de mümkün olmadığını ifade eder. Melekler de daima ruhanî zevklere gark olmuş kutsal varlıklardır ve bu hallerinde herhangi bir ilerleme ya da gerileme sözkonusu değildir. İnsan ise akıl ve fikir sayesinde terakki eder. Hayvanlarda ve meleklerde bu vasıtalar olmadığı için terakki ve tekemmüle de vasıl olamazlar. İnsan önüne çıkan yollarda aklıyla hareket edebilir, Allah'ın

[884] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 18-19; **Meşrutiyet,** s. 21.
[885] İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak**, s. 406. Bu arada şunu ifade etmek gerekir ki, Tunaya'nın görmezden geldiği ya da dikkatten kaçırdığı bir hususa İsmail Kara dikkat çekmiş ve Paşa'nın istibdat ve Abdülhamit karşıtlığı bakımından bir tarafıyla jöntürk olduğunu söylemiştir.
[886] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 28.
[887] Mehmed Said, İnhitat-ı İslâm, s. 18.

hukukunu korur, terakkiye muvafak olursa melekten daha yüksek bir makama çıkar.[888] Dolayısıyla ona göre insan tab'an terakki kabiliyetine sahip yaratılmıştır.

Yine Manastırlı'ya göre İslâm ibadetlerle birlikte *"muamelât-ı dünyevîyeye de ehemmiyet ver"*ir[889]. Bu nedenle meselâ Dozy'nin müslümanları sadece namaz kılan, oruç tutan insanlar olarak görmesinin yanlış olduğunu, Hıristyanlar ve Musevilerin aşina oldukları muameleye üslümanların önem vermediği bu nedenle geri kaldığı iddiasına karşı çıkılmaktadır. müslümanların sâir milletlere nazaran barışseverlikten uzak, nakıs terbiyeli, vahşi hatta hüsnü muâşeretten uzak olduğu iddia ediliyor. [890]

Yine bir vaaz kitabının modern ilerleme tasavvurunun taşıdığı tüm tezâhürleri İslâm'a mal etmesi dönem ruhunu görmek açısından öğreticidir:

> *"Hürriyet-i şahsiye, hürriyet-i ilmiye, hürriyet-i içtimâiye, adalet, müsâvat, meşveret, uhuvvet, muâvenet gibi ahkâmı âmir ve bilcümle fezâil-i itikadiye, fezâil-i ameliye, fezâil-i ahlâkiye ile müesses bulunduğundan müslümanlar, medeniyet-i hakikiye, medeniyet-i İslâmiye'den ibarettir itikadında bulunurlar. Medeniyet-i İslâmiye, hakikaten kanun-ı tedrîcînin bir istisnâiyeti şerefini ihrâz ederek az bir zamanda şarkı ve garbı ihâta eylemiş ve bir büyük hükümet-i İslâmiye yani hükümet-i meşrâa-i şura vücuda getirmiştir. İslâmiyet'te ulûm-ı siyasîye, hukuk, tıbbiye, nâfia, ahlâkiye, edebiye-yi ticaret, sanayi, ziraat ve sâir terakkiyât-ı evc-i a'lâya îsal eder metin ve payidâr kavâid-i celîleye ve esâsiye mevcuttur."*[891]

Yukarıdaki iktibaslarda da görüldüğü üzere İslâm'ın öngördüğü kanunlar, Medeniyet-i İslâmiye'de siyaset ilimleri, ahlâk, hukuk, tıp, ticaret, sanayi, ziraat, bayındırlık ve pek çok alanda terakkiyi meydana getirmiştir. Yani bu sayılan alanlarda terakki İslâm'ın bizzat kendisi sayesindedir. Bu anlamda o gün itibarıyla hatta *"içinde bulunduğumuz devr-i ittihâd ve terakkide"*, medeniyet-i hakîkanın medeniyet-i İslâmiye olduğu savunulmaktadır. [892]

---

[888] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders 49", **Sırat-ı Mustakîm**, C. 1, S. 14, 13 Teşrinisani 1324/2 Zilkade 1326, s. 221.

[889] Benzer bir değerlendirme için bkz. Orhan Midhat, s. 11: "Din-i Mübini İslâm, tarih ve hayat-ı beşeriyette, teâlî, terakki devirleri için bir muhit-i mesai küşad eylemiştir. Çünkü, İslâmiyet edyan-ı sairede olduğu gibi yalnız ibadat ve taata, zühd ve takvaya müteallik evamir-i kudsiyeyi değil, dünyada da selâmet ve saâdete hadim bir çok esasat-ı aliyeyi muhtevidir."

[890] Manastırlı İsmail Hakkı, **Hak ve Hakikat**, Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329, s. 29.

[891] Milaslı Dervişzâde Hafız Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye ve Fevaid-i İslâmiye Mecmuası**, C. 1, İzmir: Mizanu'l-Hukuk Matbaası, 1328, s. 20-21.

[892] Milaslı Dervişzâde Hafız Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye ve Fevaid-i İslâmiye Mecmuası**, s. 23.

Avrupa'nın dine ve ahlâka ehemmiyet vermemesine rağmen terakkisinin sebebinin yine de sadece ulûm ve fünûn sayesinde olmadığını söyleyen Musa Kazım, ahlâktan kaynaklanan uhuvvet ve tanassurun aralarında yaygınlığı sebebiyle terakki ettiklerine dikkat çeker. Ancak Avrupa'da dahi maziye nispetle bugün bu yardımlaşma ve kardeşlik esası yara almış, dolayısıyla *"ulûm ve maarifin, sanayi ve ticaretin terakkiyât-ı maddiyeye medâr-ı küllîsi olmakla beraber cümlesinin de bir diyanet-i semâviye ve ahlâk-ı aliyeye mukârin bulunması behemehal lâzımdır."* Zira dinsizlikle, insanlığın süflileşmesiyle *"medeniyet-i âliye, terakkiyât-ı sahîha"* mümkün değildir, demektedir.[893] Musa Kazım Carullah'ın bu telakkisi din neticesinde ancak medeniyetin hâsıl olacağı esasının son derece vazıh bir şekilde ifade edilmesidir. Musa Kazım özellikle "İslâm ve Terakki" makalesinde, bir milletin terakki ve temeddünü için gerekli esasların yani şura-yı ümmet, hürriyet, adalet, uhuvvet ve düşmana karşı servet, marifet, sanat, ticaret, ziraat, çiftçilik gibi hususlarda hazırlığın yani idâd-ı kuvvetin İslâm'da bulunduğunu savunur. Dolayısıyla müslümanların uğradığı felaketler İslâm'dan değil müslümanların dinleri hususunda cehalet ve atâletlerindendir.[894]

M. Şemseddin ise, İslâm'ın mâni-i terakki olmadığını ispat için önce *"İslâmiyet-i hakikiye, bir dîn-i fıtrî, bir dîn-i haniftir"* dedikten sonra, İslâm dininin tefekkürde hürriyetperver olduğuna vurgu yaparak[895] terakki ile hürriyet arasında kurduğu irtibatı ifade etmektedir.

> *"Diyanet-i celîle-i İslâmiye nev'-i beşerce şimdiye kadar müşahade olunan kâffe-i terakkiyât-ı medeniye itibarıyla makul ve müstahsen görünen ve bundan sonra da medeniyet ne kadar terakki ederse etsin kâinatın devamına kadar ezmine-i muhtelife-i müstakbelede makul ve müstahsen görünmesi mümkün olan bilcümle ahvâl ve hususât-ı idare ve siyasîyeyi câmi ve şâmil olmasına ve beynel beşer hükümetin vücudundan maksûd olan benî-nev'imizi hüsn-i idare için en nâfi' ve en elzem usûl ve kavanîn-i medeniyeyi hazır bulunmasına mebnî (...)"*[896]

[893] Musa Kazım, **Külliyat**, s. 72-73.
[894] Musa Kazım, **Külliyat**, s. 278-285.
[895] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 126.
[896] Adana sâbık valisi [Babanzâde] Mustafa Zihni Paşa, "İslâm'da Hilafet", **Hilafet Risâleleri** içinde, Ömer Hakan Özalp (Hzl.), İstanbul: Klasik Yay., 2003, c. III, ss. 101-204. , s. 109-110.

Aslında hilafetin medeniyetin ulaşabileceği en makul ve en güzel yönetim biçimi olduğunu savunurken Mustafa Zihni onun Avrupalıların iktidar biçiminden farklı olduğunu, sadece makul değil aynı zamanda dinin gereği olduğunu söyler.[897] Dolayısıyla medeniyete terakki ettirecek yönetim biçiminin makul ve din kaynaklı olması gerektiğini de vurgulayarak farklı bir yerde durmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın nispeten geç tarihli fakat mühim bir terakki merkezli makalesine de bakmadan geçilemez. Bu makalede bir Meşrutiyet münevveri olarak Tanzimat'tan Cumhuriyet'e intikal eden pek çok meseleye, tartışmaya vâkıf Elmalılı Hamdi Efendi müslümanlığın terakkiye mani değil, baisi olduğunu anlatmayı hedeflemektedir. Ona göre terakki insanlığın mutlak bir gayeye doğru devamlı surette artan bir hareketinin adı olmak bakımından herkese göre bu gaye değişeceğinden ve dinler dahil olmak üzere kâinatta hiç bir şey başlı başına terakki sebebi olamayacağından, bu hususta kesin bir hüküm verilemez:

> *"Terakki öyle bir mefhûm-ı âmmdır ki müteallikîne ve gayesine göre bir çok medluller ile alâkadardır. İnsaniyetin bir gaye-i mutlakası olmalı ki ona doğru vâki olan hareket-i mütezâyideye alelıtlak bir terakki-i beşer namı verilebilsin. Halbuki insanların ferdiyeti kadar ve belki daha ziyade gayeler tahmin olunabilir ve herkes terakki denilince kendi nokta-i nazarına göre bir gayeye vusul mânasını kasteder. Bu suretle alelumum insanlar için terakki, izafi bir mânayı hâiz demek olacağından bu haysiyetle yalnız edyânın değil alemde hiçbir şeyin alelıtlak amil-i terakki olması hakkında bir hükm-i kati verilemez."*[898]

Dolayısıyla Elmalılı'ya göre, insanların ihtiraslarını, arzularını arttırarak onları kötülüğe sevkedecek pek çok sebep vardır ki bunlara doğru artan temayül, hareketlilik terakki adını alamaz. Aksine tedennidir. Bazı sebepler de vardır ki insanın dünyada fazilet ve iyiliklerini arttırır. Bu hakiki terakkidir. Bu nedenle *"Dinleri mâni-i terakki görmek isteyenler gaye-i terakkiyi lezâiz-i şehvâniyeye vusûlde arayan nüfus-ı tağıye meyanında görülüyor."*[899], diyerek dinin terakki sebebi olduğunu ifade ederken, maddi ve manevi ahkamı ayrımına gitmemektedir.

---

[897] Mustafa Zihni Paşa, s. 117.
[898] Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mani-i Terakki değil, Zamin-i Terakkidir", **Sebilüreşad**, c. XXI, S. 544-545, 27 Zilkade 1341/12 Temmuz 1339, s. 187.
[899] Elmalılı Hamdi, "Müslümanlık Mani-i Terakki değil, Zamin-i Terakkidir", s. 187

Elmalılı meselâ Hz. Ömer'in halifeliği dönemine bu açıdan temas eder. Halife Ömer, toplumun uhuvvet ve adalet ruhuna zarar verecek hususlarla mücadele eder, Hıristiyan dahi olsa yaşlı bir tebasının haklarını muhafazaya çalışır, "refah-ı milletin terakkisi" için zenginle fakir arasında dengeyi temin edecek tedbirler alır. İlk İslâm devletleri uhuvveti, "asrın dahi idrak edemeyeceği demokrasiyi" esas aldıkları, yani şeriate sarıldıkları için terakki etmişlerdir, demektedir. Elmalılı'ya göre *"medeniyet ihtirasâta sarfettiği mesaiyi bu yolda mukaddesâta sarf edecek olsa idi dîn-i İslâm'ın gösterdiği madelet-i içtimâiye ve selâmet-i âmme gayesine doğru bihakkın yürümüş olur ve peyderpey mehâsin-i amâlde terakki ederek ruh-ı bedî 'înin kemâl-i tecellisine muvaffak"* olurdu.[900] Çünkü *"nev'-i insanînin bekası medeniyetle"*dir [901] Zaten Elmalılı'ya göre "medeniyet-i hakikiye" ne yüksek binalar, ne sanat eserleri ne de "terakkiyât-ı maddiye"dir, ona göre hakiki medeniyet, cemiyet hayatında insanlar arasında yardımlaşmayı, kardeşliği temin ederek kargaşa ve fesadın ortadan kaldırılmasıdır. Bunun için İslâm hukukunun belirlediği esaslar dahilinde akdedilecek nizamlar, kanunlar ki Mecelle Code Civil'den çok daha medenî ve müterakkîdir, demektedir.[902] Dolayısıyla hakiki medeniyetin yani terakkinin, maddi terakki değil İslâm'ın kendisi olduğunu söylemektedir.

İslâm'ın içtimai, tabii bir din, bütün ahkam ve esasının insanın dünya ve âhiret saâdetine dolayısıyla terakkisine mebni olduğuna dair yukarıdan beri sıraladığımız kanaatler doğrudan dinin insan için olduğunu söylemeseler de mahiyet itibarıyla netice oraya varmaktadır. Celal Nuri bunu açıkça ifade etmekte, dinin, İslâm'ın esasen insanın faydası için geldiğini, bu nedenle her halükarda onu terakki ettireceğini, eğer buna mani olacaksa bunun zaten din olamayacağını savunmakatdır:

> *"Dinin gayeti beşerin refahiyetidir, yoksa onun hasr-ı tazyiki değildir. Din beşer için yaratılmıştır, beşer din için değildir. Hükümet ahali için vaz'*

[900] Elmalılı, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkîdir-V", **Sebilürreşad**, 3 Muharrem 1342/16 Ağustos 1923, S. 551-552, s. 38.
[901] Elmalılı Hamdi, "Makale-i Mühimme", Beyanül Hak,, 31 Ocak 1909, S. 18, s. 399 Aktaran A. Cüneyt Köksal ve Murat Kaya (Hzl.), Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din Felsefe Siyaset Hukuk, İstanbul: Klasik Yay. 2011**,** s. 75.
[902] Elmalılı Hamdi, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyemize Revâ Göürlen Muâhezeyi Müdâfaa", **Beyânü'l-Hak**, 18 Safer 1328/1 Mart 1910, S. 49, s. 1037-1038.

olunup, ahali hükümetin icra-yı ahkamı için ihdas edilmediği gibi. Edvar-ı istibdada asıl olan hükümet ve hükümdar idi, teba'a ve reaya anın veya anların malı idi, bilahare efkar-ı cedîde ve nazariyat-ı hukukiyenin teâlîsi ile hakikatin bir aksi olduğu anlaşıldı. Eskiden insanlar din için halk olundu itikadı umumi idi. Bilahare dinin hadim-i beşer olduğu nazariyesi galebe çaldı. Bugün terakkiye mani bir din varsa vacibu'l-izaledir. Din zararlı olmamalı, bilakis, hayır ve menfaati mucib olmalıdır."[903]

Tüm bu örneklerde de gördüğümüz üzere, Meşrutiyet münevverleri İslâm'ın mahza terakki olduğunu ispatlamaya çalışmış, Avrupa'nın da farkına varmadan İslâm'a, onun esaslarına yani fıtrî dine yaklaştıkça terakki ettiklerini iddia ederler. Elbette müslümanlar da dinlerine daha çok sarılıp, daha çok yaklaştıkça terakki edeceklerdir.[904] Bu yaklaşım, insanın terakkiye meyilli, ona müsait olarak yaratıldığı, terakki ile zorunluluk arasında kurulan pozitif ilişkinin bir tür "İslâmileştirilmesi" olarak anlaşılabilir.

3.2.2. İslâm Mütekâmil Bir Dindir

Birinci bölümde de ele aldığımız üzere 19. yüzyılda evrim nazariyesi yaygınlık kazanmış, dinin kaynağını vahyin dışında arayan görüşler ortaya çıkmıştı. Ancak vahye ve nübüvvete inanan mütefekkirler ise evrim nazariyesinin izlerini kâinatta görmekle birlikte dinin de bir tür tekâmül geçirdiğini savunmuşlardır. Buna göre bilimsel ilerlemenin neticesinde insanlığın teolojk, metafizik ve nihayet pozitif evreye geldiği şeklinde özetlenebilecek Auguste Comte'un üç hal kanununa, dinin tekâmülünü de açıklamak için başvurulur. Bu bağlamda Allah vahyi insanoğlunun ruhi ve akli tekâmülüne muvazî bir şekilde göndermiştir. İslâm dini bu tekâmülün son derecesini temsil etmektedir. Burada kastedilen insan ruhunun ve aklının bir çocukluk devresinden yetişkinliğe, kemale doğru terakki ettiği, dolayısıyla inzal olan vahyin onun bu tekâmülüne müsavî ahkam içeriyor olmasıdır. Bu yaklaşıma göre İslâm insanlığın terakki ettiği yani fikri, içtimâî ve hissî olarak mükemmelleştiği bir evrede gönderilmiş bir dindir. Dolayısıyla Allah ahkamı bu tekâmüle uygun seçip göndermekle, müslümanların

[903] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-1, Mesail-i Fikriye**, İstanbul: Yeni Osmanlı Kütüphanesi ve Matbaası, 1331, s. 62-63.

[904] Rinye Milye, "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?-I", Elmalılı Hamdi Yazır (Trc.), **Beyanül-Hak**, 14 Şubat 1909, S. 20, s. 442-444'ü Aktaran A. Cüneyt Köksal ve Murat Kaya (Hzl.), Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler Din Felsefe Siyaset Hukuk, İstanbul: Klasik Yay. 2011, s. 88, dpt.5'ten naklen.

da zamanın ve şartların değişmelerini dikkate alması, terakki için 1300 yıl öncesinin ictihadlarıyla amel etmekte ısrar etmemeleri gerekmektedir.

Bu mevzu Meşrutiyet münevverleri tarafından, bir taraftan inancın ibtidâî bir halden vahdet dinine evrilmesi; diğer taraftan Allah katındaki dinin İslâm olduğu ve fakat ilk muhataplarından son olarak Hz. Muhammed'e gönderildiği haline kadar ahkâmının tekâmül ettiği meseleleri bakımından tartışılmıştır. Birincisinden, insanlık için eğer bir vahşet devri kabul ediliyorsa, bu dönemde muhatap olduğu bir tevhid dini de yoktur anlamı çıkmaktadır. Nitekim insanlığın başlangıçta animizm ve putperestî itikatları içinde bulunduğu iddiası bununla alâkalıdır. Buna göre akıl terakki ettikçe din fikri de terakki etmektedir. Yani din medenileşmenin, terakkinin sebebi değil de neticesidir. İkinci görüşe göre ise din medenileşmenin, terakkinin sebebidir ki bizim burada ele alacağımız örnekler de bu çizgidedirler, İslâm'ı terakkinin manisi görmezler. Ancak bu iki görüşün kesiştikleri yerler de dikkat çekicidir ki o da özellikle üçüncü kısımda ele alacağımız "Terakki, ama nasıl?" sorusuna verilen cevaplarda netlik kazanacaktır. Çünkü her iki çizgiden gelenler terakki için, mazinin pek çok noktada tasfiyesini haklılaştırmaktadırlar, aralarında sadece derece farkı vardır.

Dinin terakkisi meselesine gelirsek, bunun İslâm düşünce tarihinde tartışıldığı bilinen bir hakikattir. Özellikle İhvan-ı Safa Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar Allah'ın pek çok peygamber ve kitap göndermesinin sebebini insanın sosyol ve psikolojik bir varlık olarak pek çok değişim geçirmesiyle açıklamaktadır. İnsanın tekâmülüne paralel olarak, gönderilen ahkâmın temel akideleri değişmemekle beraber, yeni ihtiyaçlar, yeni hayatlar doğrultusunda vahiy de tekâmül etmiştir. Bu mânada İslâm son ve en mükemmel bir dindir.[905]

Din duygusunun, dinlerin tekâmül kanununa tâbi olarak terakki ettiği inancının temelinde, insanoğlunun tarihin başından itibaren inanma duygusuna sahip olduğu ve bu duygunun farklı dönemlerde farklı biçimlerde tezahür ettiği esası yatmaktadır. Özellikle insan aklının dünyaya dair tecrübelerinin artmasıyla ilimlerde görülen terakkiler, önceki inançları hurâfe haline getirmiştir. Din fikrinin

[905] Konuyla alâkalı geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 70-71.

terakki ettiğine dair bu varsayım dönem münevverlerinin müşterek kanaati gibidir. Yaygın tasnife göre İslâmcılar ve Batıcılar adı verilen tarafların ikisinin de hem din duygusunun hem de dinin kendisini terakki ettiğini savundukları görülmektedir.[906]

Tekâmül kanunu çerçevesinde şeriatin de değiştiği, tekâmül ettiği görüşünü benimseyenlere göre Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in gelişi bu türden bir seyrin neticesidir.

Tekâmül kanununun hayatın her alanında cari bir nizam olduğunu savunan Ethem Necdet "*Peygamberler tarihi bize gösteriyor ki şartlar ve muhit değiştiğinde Allah da şeriati değiştirip peygamberleri aracılığıyla gönderiyor. Kavâid ve düsturları değiştirmiştir. Hayatın tekâmül ve terakkisi olduğu için şerâitte de değiştirilmiştir"*[907] diyerek bir yandan Allah'ın gönderdiği şeriatın insanın terakkisine muvazî bir biçimde terakki ettiğini söylüyor, bir yandan da insanlıkla birlikte terakki eden şeriatin artık değişen zaman ve icâbâtı gereği bir tür ictihadla şartlara uydurulması gerektiğini ima ediyor. Aslında bu yaklaşım, İslâm'ın o güne kadar gelen dinlerden bir din, kültürlerden bir kültür olduğu fikrini içinde barındırdığı gibi, İslâm dininin Yahudilik ve Hırıstiyanlık ve hatta Zerdüştlük gibi batıl dinlerin de bazı taraflarını içerdiği iddiasından mülhemdir. [908]

Yazarı belirtilmemekle beraber *Hikmet*'te yayınlanmış olması sebebiyle Filibeli'ye ait olması muhtemel bir makalede, ilk insandan itibaren din fikrinin

---

[906] Meseleyle alâkalı husûsen Muhammed Abduh örneğinden yola çıkarak modernizmi tenkit eden Aziz el-Azmeh'in şu kanaatleri, Meşrutiyet münevverlerinin görüşlerini değerlendirirken de dikkate alınmalıdır: "Tarihsel İslâm'ın bu şekilde marjinalleştirilmesiyle [Abduh] aklın ışığında –zamanın tarihsel aklıyla- Kur'an'ı yeniden yorumlama işine girişebilirdi: Buradaki temel kriter, İslâm'ın bir huzur ve hoşgörü dini olduğu, insan hayatının koşullarıyla uyumlu olduğu mefhumunda yatmaktadır. Bu bağlamda İslâm aslî dolayısıyla en doğru, tarihsel olarak en kapsayıcı dindir. Dinler evrim yasalarına tabidir. Zira, gerçek dinlerin en eskisi – burada Yahudiliğe örtük bir atıf söz konusudur- insanlık tarihinin ilk evrelerine, doğru ile yanlışın keyfi biçimde dikte edildiği zamanlara uygundur. Doğru ile yanlış, duygular ve duygusal tepkiler çerçevesinde aşılanmaya başlandığında –örtük olarak Hıristiyanlık kastedilir- bir üst evreye geçilmiştir. Nihayet İslâm'la birlikte akla hitap edilmeye başlanır. İslâm böylece doğal bir dine dönüştürülür, toplumun reformu da, İslâm'ın tarihsel kalıntılarından arındırılmasıyla, kökensel metinlerdeki genel anlamın yeniden canlandırılarak çağdaşlaştırılmasıyla, İslâm hukukunun doğal hukukun bir türü haline getirilmesiyle gerçekleştirilecek bir hedef haline gelir. Bu doğalcı ve faydacı yorumun ardından, var olduğu biçimiyle İslâmın içeriği âdeta yok olur, geriye yalnızca simgesel bir düzen kalmıştır." Bkz. Aziz Al-Azmeh, **İslâmlar ve Moderniteler**, İstanbul: İletişim, 2003, s. 162-163.

[907] Ethem Necdet, "Temsilcilik, Temessülcülük", **İctihad**, 5 Kanunuevvel 1329, S. 83, s. 1834.

[908] Özellikle İslâm'ın kaynaklarının zikredildiği Dozy'nin Tarih-i İslâmiyet adlı eserinde İslâm'ın bu dinlerin bir özeti gibi telakki edildiği çok açık görülmektedir. "İslâmiyet kadar az asliyeti olan bir din yoktur. Esas olarak haniflik ve zerdüştlüğün taht-ı tesirinde tevessü' etmiş olduğu vech üzere Musevilik, Arabistan'ın din-i kadîminden ve Hırsitiyanlık'tan edilmiş bazı istiârât, nihayet Muhammed (a.s.)'ın en büyük ve en son nebiyullah olduğu itikadı". Bkz. a.g.e., s. 175-176.

tekâmül ettiğini savunulmakta, bu tekemmülde her kavmin "kâbiliyet-i fikriyesi, ihtiyâc-ı tabiisi, icâb-ı muhiti" etkili olduğu iddia edilmektedir. Yazar buna örnek olarak Fransa İhtilali'ni göstermekte, bu süreci başlatanın XVI. asırdan itibaren dönem filozoflarının birbirini takip eden fikrî gayretlerinin bir ürünü olduğunu söylemektedir. *"Fikr-i beşer gibi din de bir tekâmül-i tedrîciye tebaan ilerlemiş bir çok safahattan geçmiştir"* diyen yazar hatta Hıristiyanlığın, ilkel dinlerdeki put fikrinden sonra ortaya çıkışını bir "*evolution"* [909] olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla yazar *"efkar-ı beşeriye terakki ettikçe edyân dahi terakki eylemiştir*" diyerek aslında insanoğlunun düşünce bakımından bir terakki geçirdiğini ikrar etmektedir. *"Protestanlığın zuhûru efkarın terakkisine bir delil teşkil etmektedir."* diyen yazara göre Protestanlığın çıkışı aslında fikir özgürlüğü ve vicdan hürriyetinin ortaya çıkması demektir ki o, bu ikisini terakkinin bir tezâhürü olarak değerlendirmektedir. [910] Filibeli Ahmed Hilmi benzer bir cümleyi **Tarih-i İslâm**'da kurmuştur:

> *"Protestanlık, en mütemeddin ve terakkiperver bir muhitte zuhur etmiş 'müfrit bir hutve-i terakki'dir. Bu mezhebin bütün ruh ve desâtiri, Katolik mezhebinin kafil ve razı olamayacağı derecede terakki ve tekâmülü camîdir. Vahhabilik ise, en bedevî ve en adi bir muhiti cahilde peydâ olmuş müthiş bir hutve-i irticâdır".* [911]

Ancak Filibeli *"nübüvette tekâmül yoktur"* diyerek, bütün peygamberlere gönderilen *"marifet ve akide"*nin bir olduğunu söyler. Tekâmül, Nuh (a.s.)'ın ümmeti ile Hz. Muhammed'in ümmetinin Allah'ı anlaması ve bilmesi arasında anlayış ve biliş bakımından bahis mevzuudur. Zira Hz. Muhammed son peygamber oluşuyla *"marifeti ekmel-i maarif"* ve akidesi çok sarih ve daha geniştir. Buna mukâbil bir ilkel din ya da animizmin varlığından sözetmenin imkânsızlığını dile getirmektedir.[912]

Babanzade Ahmed Naim de İslâm'ın semavi dinlerin sonuncusu böylece "etemm ü ekmel" olduğuna işaret ederek, "dîn-i kemal ve dîn-i fıtrîdir"

---

[909] "İslâmiyet Hıristiyanlığın Geçirdiği Edvarı Geçirmeli midir?", **Hikmet**, 16 Temmuz 1327/3 Şaban 1329, S. 67, s. 7.
[910] "İslâmiyet Hıristiyanlığın Geçirdiği Edvarı Geçirmeli midir?", **Hikmet**, 21 Temmuz 1327/8 Şaban 1329, S. 68, s. 7.
[911] Filibeli, *Tarih-i İslâm*, c. II, s. 608.
[912] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 56-58.

demektedir. Bunu İslâm'ı her derecede akıl sahibinin kabul edip anlayabileceği bir din olmasına bağlar. Müslüman kâinatı tefekkürle mükelleftir, dolayısıyla Allah onun bunu yapabilecek kudrette olduğuna işaret etmekte ve beklemektedir. Dolayısıyla İslâm akılla *"barışık gider"*. Akl-ı selim ile sahih nakil arasında bir taaruz yoktur. Ahkamın tamamı hem dünya âhiret ihtiyaçlarını karşılamaya kafîdir.[913]

Allah katından inzâl olan şeriatin zaman ve şartlar gibi değişip terakki ettiği yanı sıra, Allah'a inancın da tekâmül ettiği meselesine gelince burada dikkat edilmesi gereken hususun tevhid dininin medeniyetin bir neticesi olduğu iddiasısır. Yani insanlık terakki etmiş, medeniyet tekâmül etmiş ve bunun neticesinde din de ibtidâî hallerinden tevhid haline tekâmül etmiştir.

Meselâ M. Şemseddin, dünyada inanmak ve tapmak fikrinin insanlıkla birlikte doğduğunu ifade ettikten sonra Kant ve Jules Simon'un **Din-i Tabii** [La Religion Naturelle] (1856) isimli eserinden delil getirerek, tabii, fıtrî dine atıfta bulunur. Buna göre, ikinci bölümde de işaret ettiğimiz üzere, insanlığın üç evreden geçtiğini, önce putları ya da tabiat güçlerini tanrı edindiğini, sonra ulûm ve fünûnda terakki neticesinde tekâmül ederek *"fikr-i ulûhiyette* şerayi'in *tebliğatına yaklaş"*tıklarından bahseder. Dolayısıyla insanın tabiatında olan inanmanın, insanlığın saâdetini temin edecek en mükemmel hali fıtrî dindir, o da esâtir ve hurâfattan azade, tatbiki mümkün ve ilm-i zarurî ile bilinen kanun ve kaideleri içinde barındırması sebebiyle İslâm'dır, demektedir.[914]

Farklı dönemlerde farklı topluluklara peygamberler gönderilmesini genellikle zaman ve mekanın değişen ihtiyaçlarına yönelik hükümlerin ilâhî iradeyle düzenlenmesi şeklinde açıklayan M. Şemseddin, dinin insanların saâdetlerini temin için var olduğu dolayısıyla asrın ihiyaçlarına cevap veremezse "hareket-i tekâmüliye"nin duracağını ifade eder.[915]

---

[913] Babanzâde, "İslâm'ın Mazisi ve Hali", **Babanzâde** içinde, M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara (Hzl.), s. 407-408.

[914] Günaltay, **Zulmetten Nura**, s. 37-42. Tevhid inancının bir terakki neticesinde olabileceğine dair başka bir misal için bkz. M. Ali Münir, "İsmail Gaspirenski Bey Hazretlerine", **Sıratı Mustakim**, 17 Şaban 1327/20 Ağustos 1325, S. 52, C. II, s. 411: "Ey alem-i İslâm! Ben aczimle anlıyorum ki istikbalin din-i tabiisi muvahhidliktir. İnkişafat-ı dimağiye, hissiyat-ı ruhiye, kavaid-i fenniye şekil ve kuvvetinde tecelli ettikçe nev-i beşer hakikat-i İslâmiye'te doğru ilerlemiş oluyor".

[915] M. Şemseddin, "İslâm'da İnhitat ve İntibah", s. 709.

İslâm batıl inançlardan, hurâfelerden münezzeh "diyanet-i tabiiye ve mantıkıye"dir. Celal Nuri, üç dinin de en eskisinin diğerlerine göre daha basit, daha ibtidâî, daha muhtasar olduğunu söyler. Buna göre Putperestlik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve nihayet İslâmiyet'in insanlığa din olarak gönderilmesinde bu tekâmül süreci çok açık görünmektedir. *" (...) aynı din, kâide-i tekâmülüye tebean, İslâmiyet şekline girmesiyle daha ziyade büyümüş, bilcümle ahkâm-ı dünyeviye ve uhreviyeyi ihtiva edecek mertebe tevessü' etmiş ve diğerlerinden ziyade umumî bir mahiyet kesbetmiştir"* diyerek, dinin tekâmül ettiğini vurgulayan Celal Nuri, İslâm'ın tekâmül etmiş bir din olarak tıpkı *"protestanlık katolikliğin ıslahı olduğu gibi israiliyet ve nasrâniyetin ıslah edilmiş, büyütülmüş, ve asıl rütbe-i necâbet olmuş bir şekli"*dir, demektedir. İslâmiyet de tekâmül etmiş bir din olmak bakımından *"beşerin ihtiyacâtını tatmin edici bir mahiyeti hâiz bulunduğuna delalet eder (...) bir diyanet-i tabiiye ve mantıkiyedir." İ*nsanlığa mevcut din kifâyet etmeyip muhafazakârâne bir anlayışla siyaset etmek zorlaştığından, insanlığın maddî-manevî saâdetini temine yetmediğinden Hz. Peygamber bu dini yayarken insanlardan kabul görmüştür, çünkü insanlar *reform ve ıslahat-ı esâsiye* bekler hale gelmişlerdi.[916]

Celal Nuriye göre İslâm ulemâsı hakiki medeniyetle sınaî medeniyet arasındaki ayrımı farkedemediği gibi İslâmın uhrevî ve dünyevî ayrımını da göremediği için inhitât etmiştir. Halbuki Hz. Peygamber tıpkı 16. yüzyılda Martin Luther'in yaptığı gibi geldiği çağda dinin yanlış anlaşıldığı halkın cahil olduğu bir dönemde kitaba dayalı bir "ıslahat ve tanzimat" gerçekleştirmiştir. Yedinci yüzyılda kendinden önceki dinin hükümleri insanın ihtiayaçlarını karşılamaya yeterli gelmiyordu:

> *" (…) kaide-i tekâmüle tebean tevsî' lâzım idi. İşte şârî' ancak bu hikmete bianen İslâmiyeti şerâyi'-i sâlifenin ekmel ve etmemi olmak üzere tedvîne teşebbüs etti (...) demek oluyor ki mahiyeti itibarıyla İslâmiyet bir eser-i terakkidir (...) İslâmiyet zemânenin o muhafazakar efkârına, vaktin taassub ve cehaletine karşı bir kıyamdır (...) bu hakikat anlaşılınca bu diyaneti koyu bir muhafazakarlıkla, olduğu yerde kalmakla, ictihadâtın seddi ile hürriyet-i fikriyenin nefyi ile tavsif etmek hakka ki onun mahiyetine en münafi bir sıfatı vermek, onu asla anlamamaktır.* [917]

[916] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm, İslâm'ın Mazisi, Hali, İstikbali*, s. 15-17
[917] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 39-40.

Tarihçi Ahmet Refik'e göre de insanlığın medeniyet yolundaki terakkisi, aile, dil, yazı ve din ile olmuştur. Konumuzla ilgili olarak, din duygusunun sırasıyla putperestlik, müşriklik ve vahdâniyet evreleri geçirdiğini, vahdâniyeti dinin en son tekâmül devresinin ürünü olduğunu zikretmektedir. Yanİ din medeniyetin bir neticesidir ve ilk insan için din ilahî-kitabî olmaktan uzak, tabiat karşısındaki çaresizliği ve korkularından kaynaklanan bir tür animizmdir. Bu korkuları onu tabiat olaylarını tanrı edinmeye sevketmiş, zamanla akıl melekesi geliştikçe tevhid inancına varmıştır.[918]

Meselâ Kılıçzade Hakkı, Düzceli Yusuf Suad'ın *Akvemü's-Siyer* isimli eserini değerlendirdiği ve hurâfelere yer vermesi sebebiyle eleştirdiği yazısında, din fikrinin terakki ettiğine dair anlayışını şu şekilde ifade etmektedir:

> *"Kavânin-i tekâmül kendi cereyânını takib ederek insanların idrakleri nisbetinde dinlerinde de bir tekâmül vücuda getirmiştir. Animizmi, fetişizm ve onu da putperestî takib etmiş ve nihayet -bidayette pek basit olmak şartıyla- asla görünmeyen bir ilah-ı vâhide iman etmek zuhur etmişdir ve bu dini peygamberler mintarafillah ihdas etmişlerdir."*[919]

Osmanlı'nın son döneminde dört kez şeyhülislâmlık yapmış Musa Kâzım Efendi, tekâmülü müspet anlamda bir değişim, zamanın iyiye doğru gidişi ve dolayısıyla insan aklının da bu süreç içerisinde mükemmele doğru yürüyüşü olarak görmektedir. Bu bakımdan modern "progress" fikrine bir bakıma yaklaştığı söylenebilir. Şeyhülislâm, Hz. Peygamber'i insanlığın zekâ noktasında en iyi seviyeye ulaştığı bir devrin peygamberi olarak tavsif eder: *"Bi'set-i seniyyeleri zekâ-yı beşerin devr-i tekâmülüne şeref-müsâdif olan"*[920] Hz. Peygamber Musa

---

[918] Ahmet Refik, **Büyük Tarih-i Umumi**, İstanbul: Kitaphane-i İslâm ve Askeri, 1328, C. 1, s. 39-40; M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1. Bsk, s. 45. Ayrıca, Batı'daki dinin tekâmülüne dair yorumların nihayet vardığı noktanın İslâm olduğununu savunan Meşrutiyet aydınları da mevcuttur. Meselâ, Avrupalıların din'in ne oluğuna dair işaret ettikleri dört maddeyi sıralar ve bu dört maddenin İslâm'ın mahiyetiyle örtüştüğünü sevinçle zikreder. Buna göre: Allah kulun ibadetine muhtaç değildir; ibadet kulun faydası için ona teklif edilmiştir; ibadet tabiatın sabit kanunlarına ve beşeriyet kanunlarına mutabıktır. Msl.bkz. A[hmed] K[emal], "İslâm ve Ulûm", 8 Teşrinisani 1324, S. 1, s. 5.

[919] Kılıçzâde Hakkı, **Akvemü's-Siyer Münasebetiyle Son Cevab: Yusuf Suad Efendi'ye Tahsisan Softalara Tamimen**, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331, s. 9,14'ten aktaran: Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 329.

[920] Musa Kâzım, "İslâm'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet", s. 243. Buna benzer bir tarife Elmalılı Hamdi Efendi'nin nispeten geç tarihli bir metninde rastlıyoruz: "Eâzım-ı enbiya meyanında kurun-ı tarihiyyenin **devr-i tekemmülüne** zinet-bahş olarak mebdeinden müntehasına kadar güzariş-i hayatı tarihte tamamen mâlûm ve measir ve şuunat-ı bediası ilmen mazbut olup karn-ı ahîre kadar **terakkiyât-ı maneviye ve**

Kâzım'ın nezdinde tekâmül peygamberi olmakla aynı zamanda *"insaniyet, medeniyet, hürriyet, müsavât, adalet, refah ve saâdet ne demek olduğunu"* da öğretmiştir. [921] Dolayısıyla Musa Kazım Efendi'nin tekâmülden kasdı, tüm bunlardır.

Şeyhülislâm Musa Kazım'ın yaptığı din tarifi de konuyla ilgili önemli ipuçları vermektedir:

> *"Din lugatte taat, ceza ve a'vaz, de'b u âdet gibi bir çok mânalara mevzu olup ıstılâh-ı şer'de ise 'insanları kendi ihtiyar ve iradeleriyle umûr-ı hayriye, efâl-i haseneye sevkeden bir vaz'-ı ilahî ve bir kanun-ı subhânî mânasında mustâ'meldir."*

Bu tanımdan sonra insanoğlunun yeryüzüne gelir gelmez kendisine böyle bir kanunu teklif eden İslâm'ın hemen peygamberlerce bildirilmediğini kaydeder. Kanun-ı tedrîcîlik sebebiyle insanlar henüz nefsanî heveslerini ve hayvanî duygularını çoğaltıp genişletmemiş basit bir hayat yaşamaktadırlar. Bunlar çoğaldıkça aralarında geçim zorlaşır. Bu meselenin halledilmesi için Allah insanlara nebiler gönderir ki bu süreç Hz. Muhammed'in nübüvvetine kadar devam eder. Hatta insanlık başlangıçta *"şerâyi'-i akliye"* (Akla dayalı kanunlar, hükümlerle) ile dinlerini yaşıamaktadırlar. Aralarında ihtilaf başlayınca Allah onları farklı milletlere ayırır ve nebiler göndermeye başlar. Musa Kazım, Hz. Adem ve oğullarının başlangıçta akıllarıyla Allah'ı bulup ona iman ettiklerini, daha sonra aralarında çıkan ihtilaflar sebebiyle Hz. Adem'e nebilik verildiği kanaatini savunur. Musa Kazım bu noktada kendisine Kadı Hemedanî'den delil getirir ve insanların başlangıçta tek ümmet olduklarını ve bu dönemde aklî şeriatle amel ettiklerini söyler. Hz. Adem ve çocukları da başlangıçta bu şeriate bağlıdırlar, aralarında kargaşa çıktığında da Adem (a.s.) çocuklarına peygamber olarak gönderilir, demektedir.[922]

Ayrıca ona göre, ilâhî kanunun iki yönü vardır: Aslî yön ile zamana ve mekâna göre değişen fer'î yön. Bu kanunlar Hz. Muhammed'e verilen şeriatle

---

maddiye-i beşeriyyenin en büyük avâliminden bulunduğu meczum bulunan ve hâiz olduğu katiyet-i ilmiye ve tarihiye ile edyan ve enbiya-i salifenin mevcudiyet-i tarihiyyelerini dahi zıman-ı tevsik ve teyidi altına alan peygamber-i zişanımız…" bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler,** A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (Hzl.), s. 215. Ayrıca bkz. a.ge., s. 71.

[921] Musa Kâzım, *Külliyat*, s. 245.

[922] Musa Kazım, "Diyanet-i Hakka", s. 13-15.

yerleşmiştir. Bu mânada bu kanunların gönderilişi *tekâmül kaidesine* uygundur. Çünkü fer'i hükümler başlangıçta son derece sade iken insanlar *tekemmül* ettikçe hükümler de *teâlî* etmiş, "*nihayet akl u fikr-i beşerin ezher-i cihet devr-i tekemmülüne müsâdif*" olmuştur. Tevrat'taki bugün bize sade ve çocukça gelen hükümlerin sebebi de insanlığın *tufûliyet* devrine tesadüf eden bir vakitte gönderilmiş olmasıyla alâkalıdır, demektedir.[923]

Said Halim Paşa da İslâm'ın tekâmül kanununu esas aldığı, zira bunun hayatın ve insanın tabiatı gereği olduğu dolayısıyla,

> "*Nazar-ı İslâm'da din, nev-i beşerin muvâzene-i maddiye, maneviye ve akliyesinin mutevakkıfun aleyhi bulunan kavânin ve desâtir-i ebediyeye karşı perverde edilmesi lâbud olan ihtiram sayesinde saâdet-i beşeriyeyi bir hayal olmaktan kurtarıp bir hakikat-i müspete kılmaktır. Kanunı tekâmülün insanlara nâfi bir tarzda sevk ve idaresini kâfil, tabii, aklî ve ilmî bilcümle esbâb ve vesâitin taharrî ve tatbîk-i dâimisidir.*"[924]

Meseleyi mucizeler bahsiyle delillendiren Manastırlı İsmail Hakkı ise geçmiş peygamberlerden ümmetlerini getirdikleri dine inandırmak gayesiyle *kevnî* yani kâinatla, daha doğrusu tabiatla ilgili mucizelerin sadır olmasını, o toplulukların henüz hakiki mânada, idrak bakımından terakki etmemiş olmalarıyla ilişkilendirir. Çünkü,

> " *(…) insanlar henüz terakkiyât-ı fikriyece mebde-i tufûliyette bulunur. Yalnız meşhûdât ve mahsûsatla müteessir olurlardı. Muahharan mazhar-ı terakki olarak sinn-i rüşte, buluğ devresine erdikleri cihetle delâil-i nübüvvet de o nispette müterakkî olmaya başladı. Bu uslup üzere kabiliyet-i beşeriye merâtibine riayet mahzâ hikmettir. Zaman-ı tufûliyette besâtât-ı idrake, hengâm-ı kûhulette medâric-i akılda vaki terakkiye münasip olacak muhatabât ve muamelât icrâ buyurulmuştur."*

Görüldüğü üzere insan aklı için bir çocukluk, ergenlik ve olgunluk devresi kabul eden yazar, kevnî mucizelerle aklî mucizeleri ferdin bu devrelerinden her birerine denk düştüğünü savunmakta, "*nev-i insan bi'set-i*

[923] Musa Kazım, "Diyanet-i Hakka", s. 15-16. Kanaatlerini serdettiği bu satırların devamında, diyanet-i hakka ile medeniyet-i sahihanın vuku bulacağı bunun en iyi örneğinin Tevrat ve Yahudiler olduğu ne zamanki Musa (a.s.) vefat etmiştir, Yahudiler de medeniyette tedenniye başlamışlardır, demektedir. (s. 22)

[924] Mehmed Said, *Taassub*, s. 9.

Muhammed sayesinde akıl ve fikrin kadr u kıymetini idrak etmiş, mâni-i terakki olacak bilcümle kuyûddan reha-yâb olabilmiştir" [925] demektedir.

Tekâmül kanunu, insanlığı büyük terakkilere mazhar etmiştir. Evvelce okuyup yazanlar bulunmaz bulunsa da daima sayılır bir halde idi. Bugün okuyup yazma bilmeyenler sayılmaktadır. Evvelki çergiler, çadırlar, obalar yerine bugün köşkler, kaşâneler, konaklar, saraylar kaim olmuştur. Aşiretler yerine beldeler teşkil edilmiş, kavimler makamına hükümetler ve devletler kâim olmuştur. Develer, atlar yerine, bugün arabalar, faytonlar, şimendiferler, otobüsler kaim olmuş; sal yerine gemiler, vapurlar, zırhlılar yapılmıştır. İnsanlar balonlar, tayyarelerle havaya seyahatler ettikleri gibi tahtelbahrlarla denizin dibinden gidiyorlar. Meâdin taharrîsi ve ihracı için yer altında elektrikle münevver ve tulûmbalarla havalanır içinde şimnediferlerle seyahat olunan asansörler ile inilir çıkılır şehirler; denizlerin altında camdan mamul münevver çarşılar; yerin altında uzun, muntazam yollar inşa ve bina ve kanallar ve köprüler ile denizleri karaları birbirine rabttettiler. Taş ve ağaç ve ok silah iken yerine mitroyözler, toplar kaim olmuş, hayvan derisi yerine insanlar ince ve kalın iplikli kumaşlara bürünmüştür. İnsanların içtimâiyâtı ve iktisadiyâtı da hep tekemmül etmiş alem başka bir alem olmuştur. Nitekim din de Adem aleyhisselamdan başlayıp tedrîcen Muhammed aleyhisselama gelerek anınla ikmâl ve itmâm buyurulmuştur.[926]

Tarih kitabı yazarı Ali Seydi'nin yaklaşımı ise oldukça enteresandır:

> *"Çünkü cenab-ı hak insanın gözlerini başının ön tarafında halk buyurup anı müstakbele nazır olarak yaratmıştır. Arkasını da maziyi görmekle iktifâ, yalnız meâsir-i ecdâdıyla iftihar ederse istikbâle doğru hiçbir hutve atamaz."*

Ona göre Allah'ın ilk insanlara uyarıcı olarak gönderdiği peygamberler son derece basit ilkeler, emirler tebliğ etmişlerdir. Buna mukâbil son peygamberin getirdiği şeriati hükümleri emir ve yasakları mükemmeldir. Çünkü ilk insanların anlayış kabiliyetleri mükemmel bir şeriati anlamaya ve icrâya müsaid değildir. Zamanla insanoğlu aklen, fikren, ilmen terakki etmiş, onun bu terakkisine parallel

[925] İsmail Hakkı Manastırlı, **Külliyat-II, Hak ve Hakikat**, c. I, Sırat-ı Mustakîm Matbaası, Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye 1329, s. 64-65.
[926] Bandırmalı Koca Emirzade Ahmed Hilmi, s. 14-15(layihadan).

olarak da çok daha müterakkî bir şeriati Allah onlara peygamberi aracılığıyla tebliğ etmiştir.[927]

Musa Carullah'a göre de din insanların ruhî terakkisi, medeniyet de ruhî ve maddî terakkisidir. Sünnetullâha tabi olarak insan tohum halinden yavaş yavaş kemale doğru gelişir. Çocukluk ve olgunluk dönemi geçirir. Din ve medeniyetler için de böyledir. Tek tek fertlerde görülen insan aklının yavaş yavaş gelişip filozofluk durumuna kadar gidebiliyorsa, insanlık için de akıl çocukluk çağına has inançlardan hakikate doğru terakki eder. Musa Carullah'a göre İslâm'dan önce pek çok din vardır ve bunlar mükemmel din olan İslâm'a doğru bir terakki sürecinden geçmiştir. Bu nedenle insanın siyasî ve iktisadî durumu gibi din de basit, yalın bir halden bugünkü haline ulaşmıştır.[928]

Bu hususta özellikle Âkif'in tercümeleriyle karşımıza çıkan Muhammed Ferid Vecdi'nin yaklaşımını dile getirmekte fayda vardır. O, din duygusunun doğuşu ve terakkisi meselesinde Max Müller'den ilham aldığını itiraf etmektedir. Müller, insanların önce Tanrı'ya ibadet ettiklerini, daha sonra insanların her şeyi cisimleştirmek temâyülü neticesinde putların ortaya çıktığından bahseder. Vecdi de bu yaklaşımın hem akli hem nakli doğruluğunu teyid eder. Ayrıca Müller'in insanın *"dîn-i hakk ile meftûr"* olduğunu söylemesi İslâm'ın fıtrat dini oluşuyla aynı anlama geldiğini söyler.[929] Ona göre iman itibarıyla insanlık dört evre geçirmiştir: *Fıtrat-ı ulâ, hikmet ve felsefe devri, ulûm-ı tabiiye ve felsefe-i hissiye ve fıtrat-ı ulâya ricat devri. Din'in terakki ettiği dördüncü devre, dîn-i fıtrî'ye dönüştür. Dîn-i fıtrî de İslâm'dır.*[930]

II. Bölümde genişçe ele aldığımız ilk insanın müterakkî olup olmadığı bahsine dair yazdığı metninde Aksekili Ahmed Hamdi de,

> *"(…) kanun-ı tekâmül mümkünâtın kâffe-i safahâtında cârîdir. Hiç bir şey yoktur ki kanun-ı tekâmüle tabi olmasın hatta kütüb-i semâviyenin ibtidâ suhuftan başlayarak tekâmül ede ede Kuran-ı Kerim'e kadar gelmesi bir tekâmüldür. Çünkü nev-i beşer gittikçe tekâmül ediyor. Tekâmül ettikçe o nispette ihtiyacâtı fazlalaşıyor, ihtilaat çoğalıyor. Binaenaleyh ihtiyaçları*

[927] Ali Seydi, s. 15-17.
[928] Musa Carullah, Rahmet-i İlahiye Burhanları**, Orenburg: Şark Matbaası, 1911,** s. 6-7, 9. Benzer bir vurgu için bkz. Rıdvan Özdinç, Akıl, İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 25.
[929] Muhammed Ferid Vecdi, "Hadika-i Fikriye", Mehmed Akif (Trc.), **Sırat-ı Mustakîm**, C. II, S. 29, 18 Safer 1327/26 Şubat 1324, s. 44.
[930] Muhammed Ferid Vecdi, "Hadika-i Fikriye", Trc. Mehmed Akif, **Sırat-ı Mustakîm**, C. II, S. 47, 12 Receb 1327/16 Temmuz 1325, s. 332.

aralarında zuhur eden ihtilafâtı def u ref etmek için bir peygamber ba's olunarak zamanında ihtiyacâtına göre ona bir kitab gönderiliyor, bu suretle pek çok peygamberler gelerek en son Hz. Muhammed (s.a.v.)'de hitâm buluyor. [931]

diyerek, insanlığın terakkisine paralel olarak onlara gönderilen ilâhî kitapların da gittikçe terakki ettiğini, bu terakkinin nihayetinde Hz. Muhammed gibi bir kemal peygamberinin geldiğini zikreder.

Aksekili, cemiyetlerin tıpkı bir insan gibi önce sabâvet/çocukluk devri geçirdiklerini, rüştlerini ispat ettiklerinde nübüvvet devresine de gelmiş olduklarını düşünmektedir. Bu vakte kadar itikadî ve amelî bakımdan fıtratları gereği sadece akıllarıyla hareket etmişlerdir. Terakki edip reşit olduklarında aralarında ortaya çıkan ihtilafları halledebilmeleri için gerekli düzenlemeleri ve ikazları içeren ilâhî kitaplar, peygamberler aracılığıyla gönderilmiştir. Dolayısıyla Akseki'ye göre insanlık için başlangıçta sadelik ve basitlik olmakla birlikte mutlak mânada bir vahşet ve cehalet yoktur. İnsanoğlu Allah'ın yol göstermesi ve ebeveynin terbiyesiyle zaman içinde kendini geliştirmiştir. Nitekim toplumlar da fertler gibi başlangıçta sade bilgiler ve donanımlara sahipken, zamanla çoğalıp tekâmül ederek çocukluktan yetişkinliğe doğru yol almışlar, taşlarla hayatlarını idâme ettirdikleri dönemlerden sanayi çağına gelmişlerdir. İlk zamanlarda göğe, yıldızlara bakıp kendine yol bulmaya çalışan, hatta ruhlardan yardım uman insanoğlu *"zuhûr-ı nübüvvet devresin"*e kadar sadece aklıyla hayatını idame ettirmeye çalışmıştır.[932] Görüldüğü gibi Akseki için insanlık en başındna itibaren vahye muhatap olmuş buna mukabil başlangıçta basit ve sade düşünme biçimiyle şekillenen bir hayat yaşamıştır.

3.2.3. İslâm Akıl Dinidir

İslâm'ın terakkiye mani olmadığı, zira akla engel koymadığı kabulüyle alâkalı ilk önerme "İslâm akıl dinidir" önermesidir. Bu minval üzere İslâm'ın hurâfelere kıymet vermediği, ahkâmın akla mutabık olduğu savunulmaktadır. Akıl

[931] Aksekili Ahmed Hamdi, "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar" ", **Sırat-ı Mustakîm**, 2 Şubat 1327/26 Safer 1330, S. 180, s. 375.
[932] Aksekili Ahmed Hamdi, "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar ", **Sırat-ı Mustakîm**, 4 Rebiyulevvel 1330/9 Şubat 1327, S. 181, s. 389.

dini olan İslâm bugün itibarıyla ortaya konulan bilimlerin de karşısında durmayacaktır.

Babanzade Ahmed Naim'e göre, "din ve ilim tev'emdir", ümmî bir ümmete yarım asırda mertebe katettiren İslâm'ın ilimleri teşvik ettiğini, pek çok ilmin doğuşunu hazırladığı gibi kendisinden önceki ilimlerin de "revnak ve nizam" kazanmasını sağlamış, Yunan, Hint ve İran'ın ilimlerini kendi bünyesine dahil etmekten kaçınmamıştı. Böylece henüz hicrî ikinci asırda dünyanın "en müterakkî, en mütekâmil medeniyeti halini almış", Bağdat, Basra, Mısır, Semerkand, Kurtuba, Kayrevan gibi İslâm memleketleri "meş'al-i medeniyet, daru'l-ulûm" olmuşlardır. Bu bağlamda Avrupa medeniyetinin de "Endelüs'ten kopmuş bir şule-i marifet" olduğunu savunur.[933] Avrupa medeniyetinin kaynakları müslümanların ortaya koydukları ilim ve marifete dayalı medeniyettir, demektedir. Hatta ona göre medeniyet, yani "ulûm u maarif" terakki ettikçe *"müstakbel-i ahbâra müteallik ayât u ehâdis-i şerîfenin sıdk u hakka makrûniyeti tebeyyün ediyor"*. Çünkü ulûm ve fünûnun maksatları eşyanın hakikatini keşfetmektir. İslâm bu hakikatin bilgisini daha doğrusu ona ulaşmanın yolunu işaret eder, fekki hakikatelere muarız değildir. Dolayısıyla *"medeniyette atılan her hutve dini İslâma doğru, ahkâm-ı şeriate doğru bir takarrübtür. Saha-i ulûm u fünûnda zâhire çıkan her hakikat müslimîn*in *milk-i yemin-i meşruudur."*[934]

Benzer bir yaklaşımı *"Bütün medeniyet-i hâzıranın mebde'i İslâm'dır."* diyen Manastırlı İsmail Hakkı'da görmekteyiz. Haçlı Savaşları sırasında Endelüs'e Şam'a akın akın gelen Avrupalıların büyük çoğunluğunun buralarda öldüğü, kalanların ise yerleşip müslüman âlimlerin yazdığı kitapları okuyup felsefeyi tahsil ettiklerini böylece heyet, hendese, kimya gibi dünya ilim dünyasına çığır açtıracak pek çok bilgiyi edinmiş olduklarını savunur.[935] İslâm tarihinde Endülüs parantezi açılarak, bu dönemde müslümanların müterakkî bir medeniyet kurduğundan bahsedilmesinin altında, Hıristiyanların kurûn-ı vustâda henüz hür tefekküre ve keşiflere karşı çıkarken, müslümanların fikir hürriyetinin önünü açtığı, böylece bir

[933] Babanzade Ahmed Naim, "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", **Sebilürreşad**, C. 12, S. 284, s. 369-376 Aktaran: M. Cüneyt Kaya (Hzl.), **Babanzade** içinde, s. 412-413.
[934] Babanzade, "Akide-i Ehl-i Sünnetin Mücmelen Beyanı- IV", **Sırat-ı Mustakim**, C. 1, S. 9, 9 TE 1326, s. 137-138.
[935] Manastırlı İsmail Hakkı, **Mevaiz-II**, İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1324, s. 72.

bakıma İspanya'da büyük bir medeniyetin ortaya çıkmasını imkânlarını hazırladıkları fikri yatmaktadır.[936] Medeniyeti, İslâmiyet'in bir neticesi[937] olarak gören münevverler, *"medeniyet-i hakîkayı aleme yayanın, terakkinin ruhunun İslâm"* olduğunu savunmuşlardır. Çünkü İslâmiyet ilmi teşvik etmiş, müslümanlar evvela Kur'an'ı anlamak için pek çok ilimde derinleşmişlerdir.[938] Kur'an-ı Kerim *"(…) esrar u esbâb-ı terakki ve umran, hakâyık-ı ulûm-ı ekvân ile usûl-i edeb ve irfan mevzu (…)"* [939] dur. Bu bakımdan *"(...) o günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz. [Âl-i İmrân, 140]"* ayeti hükmünce Avrupa'nın medeniyette terakkisinin daha önce müslümanların açtığı yoldan devam etmeleri şeklinde değerlendirilmektedir. [940]

İslâm medeniyetinin Ortaçağ'da kültürel ve siyasî anlamda en parlak günlerini yani en müterakkî çağını yaşadığı hatta*"Kurûn-ı vustâ'da Şark'ın fâikiyeti"* söz konusu edilir. Bu çağda Bizans ile İslâm toplumu Batı'ya nispetle daha zengin, daha medenî, fikren daha müterakkîdir. Batı, Şark'ın bu halinden istifade ederek medeniyet sahasına girebilmiştir.[941] Sekizinci asırdan on ikinci asra kadar süren bu devre İslâm medeniyetinin zirveye ulaştığı dönem olarak değerlendirilir. İslâm orduları bu çağda Avrupa'ya ve Afrika'ya doğru genişlemiş, ayrıca diğer Şark medeniyetleri Yunan ve İran'la karşılaşmıştır. Bu genişlemelerin ve karşılaşmaların İslâm medeniyetinin kurulmasında ve terakkisinde etkili olduğu ifade edilir.[942] Avrupa bu sırada skolastik karanlığında, kilise baskısı altındadır. Endelüs'te ise İslâm medeniyeti en şaşalı devrini yaşamakta, Yunan'dan pek çok tercüme yapılmaktadır. Batı, işte bu birikimi alarak yeni medeniyetini inşa etmiştir.[943]

Mehmed Ali Aynî, **Şeyh'i Ekber'i Niçin Severim?** isimli eserine Ernest Renan'ın meşhur iddiasına cevap vermekle başlar ve İslâm'ın çöllerin ve

[936] Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz, Ders: 52", **Sırat-ı Mustakîm**, c. I, S. 25, 29 Kanunisani 1324/20 Muharrem 1327, s. 398; Satı Bey, **Ümit ve Azim**, Konferanslar Kütüphanesi, 1329, s. 13.
[937] Aksekili M. Şükrü, "İslâmiyet ve Medeniyet", **Beyanulhak**, c. IV, S. 95, s. 1779-1781.
[938] Aksekili Ahmed Hamdi, "Din-i İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur", **Sebilürreşad**, 26 Nisan 1328, c. I-VIII, S. 10-192, s. 182, 184 [182-184]
[939] Ata Hüsnü, *Hatırat-ı İslâm*, s. 4.
[940] Ata Hüsnü, *Hatırat-ı İslâm*, s. 8.
[941] Ahmed Refik, *Muhtasar Tarih-i Medeniyet*, s. 189-190.
[942] Ahmed Refik, **Büyük Tarih-i Umumî,** C. 5, s. 443.
[943] Ahmed Refik, **Büyük Tarih-i Umumî,** C. 5, s. 447; Orhan Midhat, s. 22-23; Mehmed Hilmi, **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniyye,** s. 29.

bozkırların dini olarak terakkiye sed çektiği iddiasını tenkit eder. Ona göre bu iddiayı çürüten elimizde farklı asırlara ait pek çok sahada kaleme alınmış ilmî metinler vardır. Bu ancak İslâm dünyasının terakkisi Moğal istilasının saldırılarıyla sekteye uğrayıncaya kadar devam edebilmiştir. Nitekim o da Endelüs vurgusu yapar:

> *"Bahsettiğimiz bu hareket-i fikriye altıncı asırda ve yedinci asrın evâsıtına kadar, şarktan moğolların, garptan salibiyyunun memâlik-i İslâmiyeye vuku bulan hücumlarıyla da henüz sektedâr olmamıştı. Çünkü yine Endülüs'te, mağrip memleketlerinde, Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta nice nice müfessirler, muhaddisler, müverrihler, münşiler, şairler lugatciler, riyaziler ve tabipler her dem mütezâyid ve birbirinden a'lâ olmak üzere yetişmekte idiler. Bağdat'taki meşhur Nizamiye Medresesi'ne rakip olmak üzere Mustansıriye Medresesi de yedinci asır evâilinde açılmıştı. Yine o vakit Musul'da, Konya'da, Şam'da ve Kahire'de muazzam medreseler vardı (…)"* [944]

Meşrutiyet münevverlerinin İslâm'ın ilime, maarife verdiği önemi bu kadar yoğun bir biçimde ele almaları terakkiyi bilimsel ilerlemeyle irtibatlı görmeleriyle alâkalıdır. Batı'da o gün hızla sayısı artan keşif ve icatların benzerlerinin yapılamıyor olmasının verdiği kırıklık onları bu türden söylemlere sevketmektedir. İslâm mazide akla ve bilime verdiği kıymet sebebiyle terakki etmiş ise de istikbalde de bunu temin edecektir. Nitekim aşağıdaki satırlar bu hissiyata tercümandır:

> *"Her hutve-i terakki hudûd-i İslâmiyete takarrubdur (..) İslâmiyet'in üssü'l esâs-ı metîni terakki, daima terakki değil midir? (…) Evet, beşeriyetin çabalaya, çabalaya gitmek istediği o nokta-i hakikat, esrar-ı hilkat ve hayatı keşfle azamet ve kudret-i rabbaniyeye karşı kuvvet ve kudret-i beşerin menzile-i hiçîde olduğunu anlamak, acz-i beşeri idrak etmektir (…) Zira kanun-ı azamet-i hilkatin tetkik ve tetebbuuyla tedvin edilen ve bu gün kütüphane-i irfan-ı beşerî tezyîn eyleyen ulûm ve fünûn-ı hazırânın kesb-i hakikat etmiş nazariyât ve düsturâtından bir noktası bile 1300 sene evvel beşeriyetin nokta-i kemâle vüsûlü için rehber olmak üzere alem-i gaybdan gönderilen Kur'an-ı azimüşşânın ihtiva eylediği hakâyık-ı ulviyeye mübâyin ve düşmemiş ve belki teyid ve tevsîk eylemiştir (…) Filhakika ulûm-ı tabiiye ve felsefiyenin meşhûd-ı basıra-i hayretimiz olan terakkiyâtı sayesinde fikr-i dinîn en mühlik düşmanları olan maddiyyûn iskât olunmakta ve mahlûkat ve*

[944] Mehmed Ali Aynî, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim**, s. 8-10. Ayni, eserini 1330'da yazmaya başlamış ve fakat o dönemde bir türlü yazamamış nihayet 1339'da tamamlamaya muvaffak olmuştur.

mükevvenâtın madde ve kuvvet gibi iki yed-i umyâyı tabiatten müşteâb değil."[945]

Meselâ, Ömer Lütfi, insanlığın terakkisine tesiri olup tecrübeyle, duyularla sabit nazariyelerin mutlaka Kur'an'da ya da hadiste bir biçimde işaret edildiğini savunmaktadır.[946] Ona göre de medeniyet sahasındaki her terakki, insan aklının kemale doğru her ilerleyişi esas itibarıyla İslâm'a yaklaşmaktır. Çünkü İslâm'ın ahkâmı bunları zaten içermektedir. Nitekim müstakbelde insanlık iki dünya saâdetini ve rahat bir hayatı temin için İslâm'a müracaat etmek zorunda olduğunu farkedecektir.[947] Zira Vahyî'nin dediği üzere *"Müslümanlık bütün buyruklarını akla karşı verir. Aklı her dinden her meskenetten ziyade ağırlayıp yükseltir"*; "Aklı olmayanın dini olamaz" hadisi de bu hususta ufuk açmaktadır.[948]

İslâm'ın fikir hürriyetine verdiği kıymete dikkat çekilirken, Yunan felsefesinin dahi ilimler sahasına girebildiği, tabiat ilimlerine müslümanların her devirde hizmet ettikleri delil olarak sunulmaktadır. Meselâ, *"İslâmiyet mâni-i medeniyet değil, bâis-i yegane-i terakki ve mükemmeliyettir."* diyen Tevfikzâde, henüz h. 22'de Mısır'da Aristoteles'in fünûna müteallik kitaplarının müslüman âlim Yahya tarafından Arapçaya tercüme edildiğine[949] dikkat çeker. Bu zaviyeden bakıldığında biyoloji, tıb, botanik gibi ilimlerin İslâm sayesinde terakki ettiği ifade edilmektedir.[950] Yunan felsefesi, Arapçaya nakleden İslâm ulemâsı tarafından genişletilmiş ve tadil edilmiş, bazı safsatalardan kurtarılıp Avrupa hikmetine

---

[945] Hasan Fehmi, "İstikbal İslâmlarındır… İslâmiyetindir", **Sırat-ı Mustakim**, 7 Saferulhayr 1328/4 Kanunisani 1325, S. 76, C. 3, s. 374.

[946] Ömer Lütfi, s. 57. Şair Mehmet Âkif de benzer bir vurguyla meselâ, "Hem yeryüzünde hem gökyüzünde ne kadar ibretler vardır ki, yanı başından başlarını öte tarafa çevirirler de öyle geçerler" ayetinin tefsirinden yola çıkarak, epeyce bir vakittir müslümanların ayette işaret edilen hakikatlere karşı lakayd olduklarından, kâinata gerektiği şekilde bakıp ibret almadıklarından şikayet eder. İbret nazarıyla bakıldığı zamanlarda müslümanlar terakki etmiştir. Buna kilise papazlarının dahi dikkat çektiğini, İslâm'ın gelişinin akabinde iki asır içinde astronomi sahasında ilim adamları yetişmesine rağmen kilisenin hâkim olduğu on iki asır zarfında bir tane dahi çıkaramadıklarından dert yandıklarını anlatır. Âkif buradan yola çıkarak "kitab-ı kâinata karşı cehaletimiz"in hem bize hem şeraite zararı olduğundan dem vurmaktadır. bkz. Mehmed Âkif, "Tefsir-i Şerif", **Sebilürreşad**, C. 2/9, S. 210/28, 30 Ramazan 1330/30 Ağustos 1328, s. 21-22.

947 Ömer Lütfi, s. 219. Buna benzer bir vurguyla M. Şemseddin de "akıllarını rehber-i saâdet" edinen kimselerin ancak manen ve maddeten terakki edeceğini savunmaktadır. Bkz. **Zulmetten Nura**, 1. Bsk., s. 66.

[948] Vahyi (Mülga Edirne Mekteb-i Harbiyesi İlm-i Tevhid, Ahlâk, Edebiyat ve mantık muallimi), **Hakiki Bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandır**, Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328, s. 40-41.

[949] Tevfikzade İsmail Tevfik, s. 23-24. İslâm felsefesinin Kindi ile başladığı, "Alem-i İslâm'da muhayyerul ukul bir surette parlayan terakkiyât-ı ilmiyeye güzel bir nume" olması. Kindi'nin özellikle Aristo mantığını İslâm dünyasına getirmesi; Sokrat'ı ve böylece İslâm dünyasında hendese, nücum, tıb, ilimlerinde eserler vermiş bir felsefe tesis etmişti. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, **Felsefe-i İslâmiye Tarihi, Birinci Kitab, Ebu'l Hukema Yakub bin İshak El-Kindi**, İstanbul: Matbaad-i Amire, 1338, s. 23; 33; 54.

[950] Milaslı İsmail Hakkı, s. 293

kaynak olacak hale getirilmiştir.[951] *"Din-i İslâm'da akıl ve fen hâricînde hiçbir şey yoktur."*[952] Nitekim Filibeli Ahmed Hilmi, Avrupa'da husûsen tabiat bilimlerinde ortaya çıkan terakkinin sebebini Şark'a yapılan Haçlı Seferleri'ne dayandırır. Böylece İslâm coğrafyasındaki medeniyetten haberdar olan Batı, o vakte kadar kâinata dair hurafelerle kurdukları bir tefekkür dünyasıyla idare etmektedirler. Fen ve ilim denilen şeyler Tevrat menşeli hikayelerden ibarettir. Bu seferlerin sonrasında Hind ve Yunan vasıtasıyla müslümanlara intikal eden insanlığın ilmi birikimi üzerinde çalıştılar ve terakki ettiler, demektedir.[953]

Manastırlı İsmail Hakkı da Filibeli'yle aynı kanaattedir. İnsanlığa faydalı ne kadar ilim, fen varsa hepsinin kaynağı Kur'an ve hadislerdir, demektedir:

> *"Bugün ortada ne kadar fünûn ve sanayi varsa, temeddün-i sahih-i beşerî her neye mütevakkıf bulunursa cümlesinin esası, mikyas ve mebnâsı kitabullâhta mestûr ve ehâdis-i şerîfe-i nebevîyede meşruh ve mezkûr (…) Ulûm ve maarif mazhar-ı terakkiyât oldukça, hakâyık-ı İslâmiye, kudsiyet-i şeriat-i Muhammediye yar u ağyara karşı kat kat vuzuh ve teâlî etmekte olduğunu (…) "*[954]

Dolayısıyla müslümanlar, İslâm sebebiyle geri kalmamış aksine terakki etmişlerdir diyen Manastırlı İsmail Hakkı, Dozy'nin kaleme aldığı ve Abdullah Cevdet'in *Târîh-i İslâmiyyet* adıyla Türkçeye çevirdiği eserine yazdığı reddiyesinde İslâm'ın felsefeye dahi kapıların kapanmadığını, Aristoteles'i, Sokrates'i okumaktan kaçınmadıklarını anlatır. Bunlardan istifade edildiği gibi *"terakkiyât-ı sınâiye ve sâireye müteallik bulunan gayri müslim erbâb-ı fünûn ve ashâb-ı tecâribin asârı"* da okunulur, üzerinde düşünülür, demektedir. Özellikle "hikmet" din ve dünya açısından faydalı, *"fevâid-i maneviye veya iktisadiye temin edecek her kavl u fiil"i* iktibasta müslümanlar geri durmamış, dinlerinden maada her tür fayda verecek bilgiye nerden olursa olsun almışlardır, demektedir.[955] Çünkü ona göre, İslâm din olarak zaten ulum ve fununun aslını muhtevidir, akıl ve vicdanın daha da kuvvetlenmesi için "hürriyet-i ilmiye"nin önünü açmıştır:

---

[951] Ali Vehbi, s. 52.
[952] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 101. Benzer bir yaklaşım için bkz. Mahmud Sadık, "Akıl ve Fikir ve Muhasımları", **İctihad**, 16 Kanunusani 1329, S. 89, s. 1978.
[953] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 575-576.
[954] Manastırlı İsmail Hakkı, "Huzur-ı Hazret-i Padişahîde Okunmuş Bir Dersin Aynıdır", **Sırat-ı Mustakîm**, C. 3, S. 53, 1325/1327, s. 1.
[955] Manastırlı İsmail Hakkı, **Külliyat-II, Hak ve Hakikat**, s. 27.

"Hukuk-ı diniye, hukuk-ı medeniye, hukuk-ı siyasîyenin muhafazasını; şevket-i milliye-i İslâmiyenin tealî ve terakkisini muvaffakiyet için efrâd-ı ümmetin ulûm ve fünûndan hakkıyla istifade etmelerini emr; saâdet-i dareyne muvaffakiyetin amâle mukârin ilm ile hâsıl olacağını suret-i katiyede beyan eyler. İslâmiyet ulûm ve fünûnun menşei bir din-i âlidir ki ulemâ-yı din ile erbâb-ı ilim ve fenni kemâl-i vifâk ve ittihâd üzere bulundurmuş ve her şube-i marifetteki erbâb-ı rüsûhu ihtiram ile yekdiğerine hem-dest (...) eylemiştir".[956]

Manastırlı Ayasofya Camii'nde verdiği vaazlarında halkı bu minvalde ikazlar ve mâlûmâtlarla tenvir etmeye çalışmış, insnaoğlunun tekâmül kanunu icabı pek çok merhaleden geçerek tedrîcen mükemmelleştiğini, bu süreçte icra ettiği en mühim vazifesinin de ilim ve fenleri geliştirmek olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Müslümanlar dinî bir vecibe olarak bildikleri için bu hususta tüm dünya sekenesinden çok daha öne çıkmışlar, İslâm'ın bekası için ilimlere gayretle eğilmişlerdir. Hatta bu nizam-ı âlem için şarttır:

"İmam Gazali İhya-ı Ulûmiddin'de nizam-ı âlemin kıvamını bâis olan her bir ilmi tahsil farz-ı kifâyedir meâlinde (…) dedikten sonra iğnecilik, çulhacılık, terzilik gibi usul-i sanatin tâlimi de farz-ı kifâye olduğunu sarâhaten beyan ediyor. Demek ki coğrafya, tarih, hendese, heyet, teşrih ve sâir ulûm ve fünûnu tahsil etmek lâzımdır. Tahsil edersek hal ve hükm-i zamanı takdir etmiş oluruz."[957]

Manastırlı'nın İslâm, akıl ve fen ilimleri arasında kurduğu bu kuvvetli irtibat, bizzat kaynağını İslâm'dan almaktadır. İslâm nazarında insanların "sebeb-i i'tila"sı olan her şey aynı zamanda "vesile-i irtika"dır. Dolayısıyla bugün Batı'daki maddî refahın, dünyevî rahatlıklarının sebebi akla verdikleri hürriyettir. "Milel-i mütemeddine" diye tarif ettiği Batı'da şahit olunan güç ve iktidarın, "terakkiyât-ı medeniyet"in sebebi de hep budur. Avrupa'da henüz ortaya çıkan aklî ve fikrî hürriyet, İslâmiyet'in ortaya çıktığından beri onunla kaimdir.[958]

Celal Nuri de bu hususlarda Manastırlı'dan farklı kanaatler beyan etmez. Doğru olan her şey zaten İslâm'dandır, yanlış bir şey de şeriate aykırıdır, İslâmiyet fennin, zekânın, medeniyetin tekâmülüyle teâlî eder[959] diyen Celal Nuri, bu

[956] Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 2, 45-46. Benzer vurgular icin bkz. **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, s. 56; Kolcalı Abdülaziz, **Sual ve Cevablı Ulum-ı Diniye**, Dersaâdet 1327, s. 3-4
[957] Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye**, C. 1, s. 147-148.
[958] Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye-Birinci Kısım**, C. 1, s. 157-158.
[959] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-1, Mesail-i Fikriye**, s. 120-1.

nedenle naslardan yola çıkarak bir şey yanlış yapılıyorsa orada müsebbib o nassı yanlış anlayıp uygulayan müslümanlardır. Müslümanlar fenleri aforoz ettikleri zaman sükut ve inkirâza başlamışlardır.[960] Önceki ve şimdiki tüm ilimler, müsbet bilimler hepsi İslâm demektir; bunlar doğru olduğuna göre elbette İslâm'a da muvafıktırlar. İslâm *"diyanet hakâik-i maddiye ve müsbete hâricîinde bir şey ihtiva edemez."* İslâmiyet fünûnun ilerlemesi ile terakki edecektir, pek çok hakikatı müsbet bilimlerin terakkisiyle daha iyi anlaşılacaktır.[961]

Celal Nuri'yi teyiden M. Şemseddin'in de kanaatlerine bakabiliriz. Ona göre de tabii din akla muvafık dindir ve İslâm akla muvafık olmakla müterakki bir dindir.[962] M. Şemseddin'e göre, İslâm "fünûn-ı müspete" ile uzlaşır, hatta uzlaşmadığı hiç bir nokta yoktur.[963] İslâm'da akılla nakil taaruz ettiğinde aklın tercih edilmesi şeklinde bir ilkenin varolması, böyle bir dinin terakkiye mani olmasını imkânsız hale getirmektedir diyen M. Şemseddin aklı rehber edinen bir din olarak İslâm'ın gayesinin doğrudan terakki olduğunu iddia eder. Bu nedenle der, Bağdat'ta, Semerkant'ta, Şam'da, Endelüs'te, Kudüs'te, Kayrevan'da, Mısır'da, İstanbul'da abidevi binalar ve medenî müesseseler kurulabilmiş, Farabi, Kindi, İbn Sina, Gazali, Razi, İbn Rüşd, Uluğ Bey gibi âlimler yetişebilmiştir. Netice itibarıyla İslâm dünyasında her tür ilim ve fen sahasında pek çok kitap yazılmıştır. Fakat müslümanların tüm bunlara yönelik zaman içinde gösterdikleri kayıtsızlık bu ilimlerin ve fenlerin neticesi olan keşifler, icatlar Batı'ya gitmiştir ki bu dahi İslam'ın terakkiye mani olmadığını gösterir, demektedir.[964] Tüm bunları müslümanlar fetihlerin akabindeki asırlar içinde gerçekleştirmişler, fetihler için gösterdikleri cehdi ilmi temin etmek noktasında da göstermişler, ortaçağı bir yükseliş devri olarak yaşamışlardır:

> *"İslâm'ın fütuhât-ı mülkiyeyi ikmâl edebilmesi için bir kaç asır kâfi gelmişdi. Fütuhât-ı mülkiyeyi müteakib ve belki o esnada, Müslümanlar aynı şiddet ve gayretle fütuhât-ı ilmiyeye atılmışlardır. Neticede pek büyük hekimler, pek hâzık tabibler yetişmiş olduğu gibi, ulûm-ı riyâziye, heyet, kimya, hikmet-i tabiiye, sarf, nahiv ve mantık gibi ilimlerde mütehassis pek çok da erbâb-ı tetkik zuhur etmiştir (...) İslâmlar kurûn-ı vustâda cihan-ı*

[960] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I**, s. 126-7.
[961] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-1, Mesail-i Fikriye**, s. 107.
[962] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 45-46.
[963] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 60.
[964] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 80-81.

irfanın hâkime-i yeganesi idiler. Kütüphaneler dolusu müdevvenât-ı âliye, o devre-i teâlîninahlafa terk edilmiş la yemut şahitleridir." [965]

Tüm bunlar M. Şemseddin'e göre, İslâmiyet'in mâni-i terakki olmadığının delilleridir. Ayrıca mazide müslüman âlimler meselâ *"hafaya-yı tabiatın en gizli gavâmizine kesb u vukuf etmeye çalışmışlardır. Uzviyât-ı hayvaniye ve nebâtiyenin tedrîcî ve batî bir surette tekâmül etmiş olduklarına vâkıf idiler. Bugün ulûm-ı tabiiye ve ulûm-ı içtimâiyenin üssü'l-esâsı olan 'kanun-ı tekâmül [évolution]' ilk evvel hükemâ-yı İslâmiye'nin nazar-ı dikkatini celbeylemişdir."* Dolayısıyla İslâm ilimle meşgul olmaya mâni olmadığı gibi, medeniyetten uzak yaşayan bir kavmi ulûm ve fünûn ile buluşturarak ilmî ve siyasî bir terakkiye sevketmiştir. [966] Böylece der M. Şemseddin, İslâm'ın birinci esası olan akla dönülecektir öncelikle. Çünkü İslâm aklı hâkim tanımaktadır [967] ve bu da terakkinin olmazsa olmazıdır.

Örnekleri çoğaltabileceğimiz bu vadide şimdilik bu kadarla iktifa edip, "İslâm bu kadar terakkiye açık bir din iken müslümanlar onun hakikatinden bihaber davrandıkları için inhitat etmişlerdir. Öyleyse yeniden nasıl terakki mümkün olur?" sorusuna verilen cevapları tahlile geçelim.

3.3. Necat ve Terakki Yolları: İslâmlaşarak Muasırlaşmak

Buraya kadar husûsen 19. yüzyılda Batılıların "İslaâm mani-i terakkidir" iddiasına matuf Meşrutiyet devri münevverlerinin verdikleri cevapları ele aldık. İslâm esas itibarıyla fıtrî, içtimaî, medenî, aklî ve mütekamil bir din olarak terakkiye sevkederken, müslümanlar bunları dikkate almadıklarından Batı karşısında mağlup ve geri kalmıştır diyen devrin münevverleri, tarihi bu açıdan tadil ve tasfiyeye gitmişlerdir. Neticede, genelde İslâm dünyasında, özelde Osmanlı'da müslümanları içinde bulundukları yenilgiden kurtaracak şeyin, mazide onları terakki ettiren İslâm'ın esaslarına dönmek olduğunu dile getirmişlerdir. Bu hususta İslâmcıların ve Batıcıların sosyal mobilizasyon aracı olarak İslâm'a vurgu yaptığı, dini pratiklerden ziyade onun manevi tarafından istifade ettikleri meselesi

[965] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 83-85.
[966] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 90.
[967] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 331

literatürde hayli mevzu edilmiştir.[968] Biz bu tartışmalara girmedik. Yukarıda da yaptığımız üzere terakki ile İslâm arasında kurulan irtibatları öne çıkarmayı tercih ettik. Terakki yani necat için müracaat edilen çarelerin, tek tek uygulamaların tarihini değil, bunların temelinde yatan esasları o crtaya koymayı denedik. Bu minvalde tespit ettiğimiz üç esası tahlil edeceğiz. Öncelikle zamanın şartlarına intibak edilmesi bunun için de Batı'nın maddiyatını almak gerektiği fikrini ele alacağız. Bunun için de ictihad mekanizmasına müracaat etmenin terakki için mecburi istikamet olduğu iddiasını tartışacağız. Nihayet tarihte müslümanların fikren, dinen ve siyaseten ittihâd ettikleri zaman terakki gösterebildikleri gibi bugün de tefrikanın ortadan kalkmasıyla inhitatın önüne geçilebileceği şeklinde özetlenebilecek ittihâd meselesini husuûsen fikri ve dini ittihâddan kastedilenin ne olduğuna bakacağız.

3.3.1. Aslını Muhafaza Ederek Zamana İntibak

Birinci bölümde konu ettiğimiz üzere, II. Meşrutiyet devri münevverleri farklı nispetlerde de olsa toplumsal değişimlerin tekâmül kanununca, tedrîcen, zorlamaksızın, verâset ve muhit şartları çerçevesinde vuku bulduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla müslümanların inhitattan kurtulup yeniden terakki edebilmesi, esas itibarıyla Osmanlı toplumunun manevî-ruhî yapısı dikkate alınarak yapıldığı takdirde mümkün olacaktır görüşündedirler.

Biz de, bu doğrultuda görüş beyan eden, değişimlerin müterakki kabul edilen Batı'nın hangi unsurlarınının, niçin ve ne şekilde alınması ile müslümanların da terakkisini sağlayacağını tartışan münevverlerin kanaatlerini paylaşacağız. Bu meyanda Batı'nın maddi terakkisinin, yani teknik teknolojisinin alınması, bu esnada değişimlerin devlet zoruyla değil toplumun tedrîcî tekâmülünü destekleyecek şekilde gerçekleştirilmesinin terakkiye müntic olacağı yönündeki görüşleri ele alacağız.

Bu bölümün ikinci kısmında da anlattığımız üzere müslümanlara düşen, hakiki İslâm mütekâmil bir din olduğu, Batı medeniyetinin o gün itibarıyla siyasi, içtimaî ve ilmî bakımdan teşekkül ettiği ahengin esaslarını bünyesinde barındırdığı

[968] Hanioğlu, **Doktor Abdullah Cevdet Dönemi**, s. 129-158; Jön Türk hareketini bu bakımdan değerlendiren Hanioğlu, **Jön Türklük**, s. 619-626; Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri-I**, s. 37-45

nihayet, Hz. Peygamber devrindeki saâdet dolu günlere yeniden kavuşabilmek için, bu esasları yeniden canlandırmaktır. Dolayısıyla Batı'nın fikrî ve siyasî hürriyetini, aklî metodunu almak icap etmektedir. Bu da Türk-İslaâm ruhunu terketmeden ama günün şartlarına da uymakla olacaktır. Batı medeniyetinin kendine mahsus uygulamalarını, üretim biçimlerini olduğu gibi taklit etmenin terakki sebebi olamayacağına dikkat çeken Meşrutiyet münevverleri, aksine bunun bir toplumun yıkımı anlamına geleceğini dile getirmişlerdir. Müslümanların kendi bünyeleriyle mütekabiliyeti olan unsurları almak, bunlara intibak etmek terakki için olmazsa olmaz şarttır. Bu bakımdan taklit ile intibak arasında mütekabiliyet değil zıtlık ilişkisi kurdukları söylenebilir.

Hilmi Ziya Ülken'in yorumuyla, Batı'nın sırasıyla iktisadi, siyasi sonra da tüm değerler sahasında bir dünya tasavvuru haline gelmesiyle 16. yüzyıldan sonra diğer kültürler onun hızına uymak için tek çare olarak "modernleşmek"i görmüşlerdir. Ülken bu süreci kimileyin modernleşme, kimileyin "Batılılaşma" ya da "yenileşme" olarak zikreder. Bu sürecin Osmanlı toplumunda devlet tarafından yönlendirildiğini zira askeri başarısızlıkları ilk elden onların farkettiğini, karşı çıkmaların ise "bütün yabancı tesirleri gavur icadı diye karşılayan fanatik görüşten" geldiğini iddia eder. Bu ilk modernleşme sürecinin neticesinde "bir yana modernciler, bir yana İslâmcılar" ayrılmış ancak ne Batılılaşma ne İslâmcılık netleşmemiştir, der ta ki Tanzimat'a kadar bu böyle devam eder. Ülken'e göre III. Selim'le başlayan Batı tesiri karşısında, İslâm dünyasında iki eğilim ortaya çıkmıştır. Birisi bu modern kültüre tamamen kendini kapayanlar ile temellerini anlamaya çalışmadan sadece onun kazançlarını aynıyla alabilmek arzusunda olanlar. Bunlar,

> *"(...) kültürü medeniyetten ayırarak, eski ile yeniyi, nasyonel ile enternosyenili, Batı ile Doğu'yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ev ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asılmodern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlayamayanlar arasında yalnızca derece farkı vardır."*

Bu bakımlardan Ülken kültür medeniyet ayrımını kabul etmez, bir toplumun sanatçısı, ahlâkçısı, hukukçusu ve filozofunun millî, ilim adamının milletlerarası olmasını teklif etmenin yanlışlığını savunur. Sadece teknik-teknolojiyi alıp, "toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça, çağdaş kültüre girmek mümkün değildir" diyen Ülken, bu meyanda Tanzimat'ı da yarım kalmış ve beceriksiz modernleşme hareketi arasında saymakta, görüşlerini de Ziya Gökalp'e atıflarda bulunurak sunmaktadır.[969]

Bizim aşağıda göstermeyi hedeflediğimiz grup, bu modern kültüre kulaklarını kapamayan, terakki için olmazsa olmaz sayan, bunun kendi bünyesiyle uyumlu olduğunu düşündüğü kısımların mutlaka alınması gerektiğini, bunun da tedrîcen gerçekleşeceğini savunanlardır. Tanzimat modernleşmesinin gerçekleştiren askeri rical yerine Meşrutiyet devri modernleşme fikirlerini dile getirenler arasında Said Halim Paşa hariçte tutulursa ilmiye ve kalemiyenin öne çıktığını söylemek gerekecektir. Bunlar Batı'nın teknik-teknolojisini almanın yanı sıra, meşrutiyet, demokrasi gibi siyasî kavramlarını, gündelik hayatın bazı tezahürlerini de almayı terakki olarak görmektedirler.

Zira eskiden müslümanlara cizye vermek zorunda olan Batı'nın medeniyeti yavaş yavaş yenilenmiş kuvvet ve iktidar sahibi olmuş, vapur, tren, posta, telgraf gibi vasıtaları icat ederek müslümanları kendilerine mecbur bırakmışlar, sömürgeleştirmişlerdir. Bu nedenle *"Onların süratiyle mütenâsip bir süratle terakki lâzımdır ki müdafaamız esbâbını makulât dairesinde"* ortaya koymak gerekmekte[970], onşarın "terakkiyât-ı akliye ve sınaiyesi"nden istifade ederek *"iyi şeylerini yani din ve diyanetimize münafi' olmayan ve devlet millet ve vatan için menafi'i mucib olabilecek iyi şeylerini taklid edip fena şeylerinden yani şer'i şerif-i enveriye muhalif, fena ahlâklarından, âdetlerinden"* kaçmak gerekir denilmektedir. Ancak burada aksi davranılıp, ihtiyaç duyulan tüm eşyaya "gavur icadıdır! şeytan icadıdır" diye karşı çıkanlar da olmuştur.[971]

Mevzu edeceğimiz ilk isim Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Dozy'e reddiye için kaleme aldığı İslâm tarihi eserinin daha girişinde, terakkinin pek çok sebepleri

[969] Ülken, s. 20-23.
[970] Mehmed Arif, *Binbir Hadis*, s. 18.
[971] Mehmed Cemil, *Mahşerde Bir Hutbe*, Ankara Matbaası, s.66.

olduğunu ancak bunun her millete göre değişiklik arzettiğini ifade eden Ahmed Hilmi, Şarklıların Avrupalılardan farklı bir tarzda bu değişimi gerçekleştirmeleri gerektiği kanaatindedir. İslâm tarihini pek çok açıdan tenkide açan Dozy'nin eserini ilmî-fennî bir çalışma kabul ettiğine daha önce dikkat çektiğimiz Filibeli, Avrupa'nın "fikr-i tekâmülünü" tamamen kabul etmek yanında bu tekâmülün şeklini kendi muhit, ırsiyet ve maneviyatımıza göre gerçekleştirmeliyiz, demektedir. Bu nedenle ona göre taaklit terakkinin şartı değil belki manisidir.[972] Çünkü ona göre tez boyunca farklı vesilelerle dile getirdiğimiz üzere, tekâmül kanunu içtimai hayatta caridir. Darwin, Lamarck, Spencer gibi isimlerin ifade ettiği üzere muhitin, verâsetin, itiyatlar gibi amillerin organizmalarda olduğu gibi toplumlarda da tesirli olduğu fikirlerini reddetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Avrupa'da *"istidat-ı irsiyemize bais-i inkişaf olan mevaddı almalı, Avrupalılar için muzır olduğu kesin, bizim için de tehlikeli olacak şeylere rağbet etmemeliyiz"*. Bu da seçmeyle olur diyen Filibeli, taklitin ilkel insan için geçerli olduğunu ancak mütekamil bir insanın seçmeci bir tutum sergilemesi icap ettiğini, söyler.[973]

Filibeli'ye göre bir cemiyet hariçten gelen bir kuvvetle hiçbir zaman bir an içinde kendine özgü hususiyetini kaybedip diğer bir hale bürünmez. Eğer dışarıdan gelen bu kuvvet o heyetin hususiyetinin tamamen zıddı ise bu değişim terakki değil mahva sebep olacak bir teceddüttür. Filibeli'ye göre şarkın kendine mahsus dinamikleri vardır. Kendine has şahsiyeti, tarihi, bir muhiti vardır. Bunlar dikkate almadan yapılan değişimler terakki değil, inhitat sebebidir.[974]

Filibeliye göre hayat, "teceddüt" demektir. "*Bir haleti muhafaza fikriyle hayat fikrini terdif edebilmek için kara cahil ve tamamıyla gafil olmak icap eder"* diyen Şehbenderzade'ye göre, tekâmül kanunu icabı zaman ve muhitin değişmesi gibi cemiyetler de, şahıslar da "ıstıfâ"ya tabidirler, aksi takdirde durmak ve nihayet yok olmak sözkonusudur. Ancak bu kanunu dikkate almayan dinle meşgul kimseler, İslâm toplumunu yanlışları üzere tutmaya, sabit kalmasını sağlamaya dikkatlerini verdiler. Bu bağlamda şu ifadesi son derece çarpıcıdır:

---

[972] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 1, s. 3.
[973] Filibeli, **Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?,** Kostantiniyye: Matbaa-i İslâmiye-i Hikmet, 1329/1914, s. 20-21.
[974] Ahmed Hilmi, "İçtimaiyat: Terakki ve Tekâmül", s. 2-3.

"Efsus ki nice asırlardan beri din ile iştigal edenler yalnız bu hakayıktan gafil ve tebaüd kalmakla iktifa etmediler. Bütün gayret ve himmetlerini cemiyet-i İslâmiyeyi, galat-ı tarih halinde ve zamanları hâricîinde yaşatmak emeline vakfettiler. Kâinat ve insanı tasrif eden kavanîn, vücudun icabatı, tabir-i aharla iradat-ı rabbaniye olduğundan cemiyet-i İslâmiyeyi bu iradata çarparak kırdılar.

Asırlarca avâmil-i tavakkuf ve tedenni mebnâ-yı İslâm'ı kemirip temellerini yıprattıktan sonra hâricî hücumların da başlamasıyla üç asır zarfında alem-i İslâm zulemat-ı cehl ile karardı."

Bu noktada Filibeli terakki ve cemiyet nizamı (ikinci bölümde temas ettiğimiz müctemian yaşama) meselesine intikal eder. Zira İslâm cemiyete nizam veren bir dindir. Cemiyetin esaslarını belirleyen dindir. Yani esas itibarıyla terakki ve medeniyetin mihverinde duran "nizam"ın bizzat menbaıdır. Müslümanlar ise kendilerindeki zaafiyetlerin İslâm'dan kaynaklandığı hatasına düşerek, kendilerinde değil İslâm'da ıslahata gittiler. Ancak bu "ıslahat-ı diniye"de başarılı olamadılar. Hatta, Dozy'den nakille *"eğer akvam-ı İslâmiye bu yeni hayat ile kadim imanlarını nasıl i'tilaf ettirebileceklerini rehber-i dinileri tarafından gösterilmeksizin kendilerini Avrupalılaşmak cereyanına terk edecek olurlarsa bu iman batmak tehlikesine uğrar."* der. Ona göre bu tür ıslahatlar yerel değil umumu kapsayacak şekilde olmalıdır. Ülken'nin kendisinde "İslâmcılığın aydın ve geniş ufku vardı" dediği[975] Filibeli, Hıristiyanlık gibi müslümanlar da değişen zaman ve şartlara rağmen halen eski usul tefsirle meşgul olmayarak, necat için *"maarif-i kevniye ve bütün mahsulat-ı terakki ve teceddüdü dinimize dolayısıyla refah ve saadat-ı içtimaiyemize hadim etmekle"* bulabilecektir.[976] Çünkü "Mütemeddin ve sanatkar Avrupalılara" yalnız siyaset değil iktisat sahasında da rekabet edip yaşayabilmemiz için "Avrupa zihniyetine sahip, Avrupa marifetine mâlik olmamız" gerekir demektedir. Ancak bugün böyle bir inkılabı gerçeleştiremediğimizi, çünkü orta çağ fikriyatıyla, "*içtimaiyat-ı hazıraya karşı nîm bedevi bir içtimaiyatla rekabete kalkışmak, öküz arabalarıyla şimendifere rekabete kalkışmak kabilindendir."* Bu nedenle ıslah için İslâm'ın kaideleri esas alınarak, zaman ve muhitin şartlarına uygun fennî düsturlara dini uydurmak, yani

[975] Ülken, s. 293.
[976] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 650-654.

"hiss-i dini ile desatir-i fenniyeyi terdif ve her ikisini yekdiğerine muavin etmek" gerekmektedir.[977]

Filibeli müslümanların o gün itibarıyla karşısına çıkan büyük gücün bir başka din değil, ulum ve fününda, sanayide terakki etmiş, aklı, zekâyı öne çıkarmış, ferde ve millete hürriyet tanımış bir medeniyet kuran yapı olduğunu iddia eder. Yani İslâm, Hıristiyanlık ya da Musevilik'le değil Batı'da ortaya çıkan yeni dünya tasavvuruyla mücadele ettiği için zorluk çekmektedir; zira diğer dinler karşısında İslâm dini elbette galibtir, demektedir. Bu mücadeleyi kazanabilmek için mütemeddin Avrupalıların, sanatta, siyasette ve iktisatta katettiği yolları katetmek, ıslahat için müceddid olmak gerektiğini bunun için de asrın gerektirdiği terbiyeye, araçlara sahip olmanın zaruretini savunur. Bu noktada Dozy'i teyid ederek ve Afgani ile Abduh'un çabalarını takdir eden Filibeli, bu terakkiperver çığırın Türkiye ve İran'da "*muhafazakârlık ve kudemaperestlik"* yani taassub sebebiyle karşılık bulmadığını zikreder. Halbuki İslâm esas itibarıyla ulum ve fününu karşısında değildir, ancak İslâm'ın yerini tutan fikirler manzumesinin bu hakikati örttüğünü savunur. [978]

Bu bağlamda "hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa almalıdır" meâlindeki hadis-i serife Meşrutiyet münevverlerinin sıkça atıfta bulunduğu, ilimlerde terakki eden Avrupa'ya gidip bunların alınması gerektiği zira "İlim Çin'de de olsa alınız" hadis-i şerifinin mânasına riayet edilmesi gerektiği savunulduğuna[979] daha önce de değinmiştik.[980] Buna göre hikmet, fen bilimleri, pozitif bilim ve teknoloji ile aynı anlamda kullanılmış, "Fünûn-ı cedîde"nin aslı müslümanlara aittir. Avrupalılar onu bizden alıp geliştirmişlerdir"[981] denilmiştir.

---

[977] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 661-662.
[978] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 658.
[979] Msl. bkz., M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk., s. 67-68.
[980] Ulûm, Fünûn, Hikmet kelimelerinin modern dönemdeki değişimi ile ilgili tenkidî bir metin için bkz. İsmail Kara, **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri** içinde, İstanbul: Dergâh Yay., 2005, s. 126-197.
[981] Meselâ bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, "Din-i İslâm ve Saâdet-i Beşeriye", **Sırat- Mustakim**, C. 3, S. 53, 24 Şaban 1327/27 Ağustos 1325, s. 3. Buna mukabil Fransızların bir vakitler eski adamlarını, eski huylarını hatta eski dinlerini bırakmaya kalkıştıkları ve fakat bu tavır istedikleri gibi neticelenmemiştir. Bizde de buna benzer bir biçimde maziyle irtibatı tamamen kesmek yolunda bir temayül var. Ancak neden? Yapılması gereken kendi ahlâkımızı, âdetlerimizi tamamen kötü bilmemek buna mukabil Avrupa'da ne görürsek iyidir dememek. Ahlâk noktai nazarından Avrupa'dan bize ithal edilecek hiçbir şey yoktur, yazar bunda kararlıdır. Dinimize milli ahlâkımıza ters şeyleri Avrupa'dan geliyor diye almak kesinlikle yanlıştır. Bkz. **M. S.**, "Ahlâk", 6 Mayıs 1326/10 Cemaziyelevvel 1328, sene: 2, S. 60, s. 1213-1214.

Meselâ Musa Kazım hikmetin müslümanların yitiği olduğu için, Batı'dan sadece ulûm ve fünûn almak kaydıyla, onların maişetini iktibas etmeden terakkinin gerçekleşeceğini [982], onların hayat tarzlarını, âdet ve ahlâklarını almaktan da kaçınmak gerektiğini savunur. Çünkü her memleket ve milletin kendine has bir yaşam biçimi, kabul ettiği âdetleri vardır. Ulum ve fünun, sanayi ise böyle değildir. Bunlar müşterektir. Bunun için de Avrupa maarifini bilmek gerektiğini vurgular.[983]

M. Şemseddin *Zulmetten Nura* isimli eserinde "İnkılab-ı İçtimaî nasıl olur?" sorusuna *"İçtimaî inkılâplar tedrîcî ve devamlı inkişâfât-ı dimağiye mahsulü olmadıkça müsir ve pâyidar olamazlar"* [984] cevabını verir. Ona göre terakki için değişim yani *"Ruh-ı terakki sine-i milletten doğmalıdır. Fakat millet de bu ruhu yetiştirecek surette terbiye edilmelidir."*[985] Bu noktada M. Şemseddin, milletleri terakki yoluna sokacak olanın hükümetler değil *"heyet-i tenviriye"*ler olduğunu düşünmektedir.[986] İnkırazdan kurtuluş için taklit değil, cemiyetteki her sınıf tedrîcî tekâmülle *"itiyadat ve müessesat-ı kadîmenin ıslahına"* yönlendirilmelidir.[987] Bu noktada özellikle köylülere dikkat çeken M. Şemseddin onlara ulaşabilecek kimselerin vaizler ve imamlar olabileceğini, bu nedenle onların yetiştiği medreselerin ıslahının lüzumuna dikkat çeker. Medreseleri kökten kaldırmak değil milletin ruhuna uygun müesseseler oldukları için ıslahı yoluna gitmek gerektiğini düşünür; ancak bu takdirde *"memleket ihtilacsız, halk heyecansız surette tarik-i terakki ve tekâmüle sevkolunabilir."* [988] Bu noktada Tanzimatçılara karşı çıkar, bir milletin kendi ırk ve ananesine uygun değişimlerin yapılması gerektiğini savunur. Çünkü ona öre başka bir milletin zihniyetine aynen uymak fıtrat kanuna terstir.[989]

Yine,*"Memleketi sahil-i selâmete çıkarmak için Avrupa'nın ilm u irfanı, sanat ve ticareti alınacağı yerde bir kısım beyinsizler milliyeti çiğnemek,*

[982] Musa Kâzım, "Hürriyet- Müsâvat", **Sırat- Mustakim**, C. 1, S. 7, 12 Ramazan 1326/25 Eylül 1324, s. 100.
[983] Musa Kâzım, **Külliyat-ı Şeyh'ül .Musa Kazım Dinî İçtimai Makaleler**, Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336, s. 272.
[984] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 268. Aynı kitabın 1341'deki üçüncü baskısında bu başlık yer almamıştır.
[985] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 220.
[986] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 131, s. 221.
[987] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk, s. 184.
[988] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk., s 186.
[989] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk, s. 196-97.

mukaddesatı yıkmak, Avrupa şapkası giymekle bu gayeye vasıl olacağını zannettiler (…) Her iki ceryan da cehlin mevlüdü idi. Fakat maatteessüf birisine dindarlık (!) diğerine de teceddüd (!) namı verildi!..”[990] meselesine dikkat çeken M. Şemseddin, Batı’nın maddî birikimine intibak ve iktibasın terakki sebebi olacağını, bunun için ancak kendi anane, temayül ve muhitimizin dikkate alınması takdirde sağlıklı olacağını dile getirir. Aşağıdaki satırlar onun kanaatini nitelikli bir şekilde özetlediği için buraya almayı uygun gördük:

> *“Bir millet de mecbulat-ı ırkiyesi, ananat-ı kavmiyesi, temayülat-ı ruhiyesi, hulâsa kendi zihniyetine, (mentalité) ile uygun olmayan teşkilât ve tanzimata tabi tutulmak istenilirse, aynıyla uzviyetini tevlid eden muhitten hâricîe çıkarılmış balık gibi yaşayamaz, derhal ölür (…) Latin ırkının zihniyeti, ananesi, itiyadatı, temayülatı başka, anglo sakson ırkının da yine başkadır. Mezhep ihtilafından sarf-ı nazar aynı dine, aynı akideye merbut olan bu iki ırktan birnin saâdetini temin eden teşkilât aynen diğerine tatbik edilecek olursa ihtimalki onun badi-i sefalet ve inkırâzı olabilir (…) Acaba bu fark şark ile garb arasında daha derin, daha uçurumlu değil midir? Ananesi, adat ve ahlâkı, temayülat-ı ruhiyesi, hatta derece-i tenviri büsbütün başka olan şarka, gelişi güzel, garbın her âdatını, her usulünü, her nevi teşkilâtını (aynen) tatbik etmeye çalışmak, onları alelumya taklide kalkışmak kanun-ı tabiati hiçe saymaktan başka ne ile tavsif olunabilir?*
>
> *Hiç şüphe yok ki Garb’ın terakkiyâtına şiddetle muhtacız: Kâinat bir seylabe-i dehhaş suretinde tekâmül ve terakkiye koşuyor. Bizim de bu cereyana katılmamız elzemdir. En ufak bir tereddüd ve teraci boğulmamızı, ebediyyen sahne-i şuunattan silinmemizi intac eder.”991*

Dolayısıyla mecbur olduğumuz Batı’nın maddi gelişmelerine intibak etmek ancak bu esnada kendi anane ve âdetlerimize uymayan taraflarını, içtimaî ve hukukî müesseselerini terakki namına taklit etmemektir. Nitekim meselâ Haşim Nahit Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla gerilemeye başlayan Osmanlı toplumunun terakki edeceğine duyulan inancın akıbetinin öyle olmadığının görüldüğünü söyler. Çünkü bunlar Türk-Osmanlı anane, hissiyat gibi hususları dikkate almadan doğrudan Avrupa’nın taklidi şeklinde uygulanmıştır. Yapılacak şey Gustave Le Bon’un da ortaya koyduğu tabiattaki cari kanunlar gibi, toplumlarda da farklı ırkları bir araya getirmeme, verâset ve ıstıfâyı öne çıkarmak şeklinde bir değişime gitmektir. Çünkü melezlik ırkın hususiyetlerini bozar zamanla ortadan

[990] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk, s. 7.
[991] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 198-199.

kaldırır. Istıfa ise çevrenin de tesiriyle esas özellikler de kalarak yeni şartlara uyumu sağlayacak yeni bazı özelliklerin geliştirilmesi mânasına gelir. [992]

Tanzimat ve Islahat paşaları terakki için Avrupa'daki uygulamaları araştırmadan, Avrupa'nın terakkisinin sebeplerini anlamadan, terakkinin mahsulü, tezahürü olan vicdan, eğitim, fikir ve çalışma hürriyeti ile alâkalı kanunları getirmek şeklinde yanlış bir uygulamaya gidildi. Halbuki her ırkın kendi geçim tarzı, his dünyası, tefekkürü vardır. Le Bon tesirinde olan Haşim Nahid de, toplumu terakkiye götürecek çok önemli değişimlerin kanun koyma yoluyla olamayacağını, siyasî, dinî ve içtimaî ıslahatlarlaki burada fertte de değişiklikler önermektedir, terakkinin gerçekleşeceğini savunmaktadır. Osmanlı Türkleri ile Avrupa halklarının tarihleri, ananeleri, hissiyatları, tefekkür ve ahlâkları biribirinden çok farklıdır. Haşim Nahid'e göre Reşit Paşa ile başlayan değişim faaliyetleri Türkiye'yi terakki ettirmekten ziyade onun kendine has hususiyetlerini zaafa uğratmıştır [993]. Bir medeniyeti meydana getiren müesseseleri, fikirleri, inançları, lisanları, edebiyatı, maneviyatını hulâsa "ruhu'l-akvam"ı dikkate alınmadan yapılacak değişimler terakkiyle neticelenmeyecektir. [994]

1908'de II. Abdülhamid tarafından Âyan Meclisi üyeliğine tayin edilen, yine padişahın izniyle Âyan Meclisi üyeliğinden ayrılıp İslâmcılığa dair araştırma yapmak üzere Paris'e giden Said Halim Paşa[995], Meşrutiyet sadrazamı olmasına rağmen aynı zamanda kuvvetli bir tenkitçisidir. Hilmi Ziya'nın "kaideci İslâmcılar" arasında değerlendirdiği Paşa [996], devletin terakkisi ve istibdattan kurtuluş için önce 1293'te (Tanzimat Fermanı) sonra 1324'te (II. Meşrutiyet'in İlanı) müceddidler tarafından inkılâba gidildiğini ancak bu ikisinin de beklenilen neticeyi vermediğini *Meşrutiyet* isimli risâlesinde anlatır. Ona göre Meşrutiyet, Batı medeniyetinin ürünü bir idare olduğu için terakkiye sebep olamamıştır. [997] Paşa, sıklıkla saâdetle birlikte andığı terakkinin [998] usulünün yani, *"Garplılar*

[992] Haşim Nahid, s. 52-53.
[993] Haşim Nahid, s. 61-65.
[994] Aktaran Haşim Nahid, s. 69.
[995] Hanefi Bostan, "Said Halim Paşa, 1864-1921", **TDVİA**, c. XXXV, s. 557.(557-560s.)
[996] Ülken, s. 202.
[997] Mehmed Said**, Meşrutiyet**, Dersaâdet: Araks Matbaası, 1329, s. 3-5. Said Halim Paşa'nın Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi tenkitlerini tahlil eden erken tarihli bir metin için bkz. Tarık Zafer Tunaya, **İslâmcılık Akımı**, s. 50-58.
[998] Terakki ve saâdetin birlikte kullanımı için msl bkz. Mehmed Said**, Meşrutiyet**, s**.** 8, 10, 11, 21, 26; Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 13

*tarzında nail-i teceddüd"*ün, elli yıldır Avrupa kanunlarının tercümesiyle yapılan *"teceddüd ve ıslahatın"* hatalı olduğu görüşündedir. Çünkü bunlar bizim cemiyetimize münasip olmayan bir menşeye, ruha, âdet ve taammüllere, farklı bir medeniyete ve dolayısıyla farklı ihtiyaçlar gözetilerek tanzim edilmiştir.[999] Bir Fransız nasıl kanun tanzim ederken İngilizlerden almaya yeltenip *"mecra-yı tabii inkişafını"* bozmazsa, bizim de ıslah ve inkılâp için bize ait olmayan bir cemiyetin mahsulü kanunları almamız "eblehâne" bir harekettir.[1000] Said Halim Paşa Batı medeniyetini anlamadan kanunlarını tatbik etmeye kalkışmamızı,*"kavanin-i müessesat-ı ecnebiyenin kabul ve idhaliyle mazhar-ı teceddüd ve terakki olmaklığımız lüzumuna bizce kanaat hâsıl eylemek hatasıdır"* şeklinde değerlendirir. Ona göre her millet, saaâdete yani terakkiye ancak kendi "esasat-ı milliyesi" sayesinde ulaşacak, komşusunun "esasât ve ananâtıyla" ulaşamayacaktır. Dolayısıyla ıslah yoluyla tekâmül ve terakki ancak millî esasların tekâmülüyledir.[1001]

Said Halim Paşa "Memleketimizin teâlî ve terakkisini temin için Garb medeniyetinden istiâne zarureti bizde yeni bir sınıf mütefekkir yetiştirdi." demektedir. Dolayısıyla öncelikle, terakki için Batılılaşmanın zaruretinden bahseder. Ancak bu yeni münevver grubunun Frenkleşmek adına mevct düzeni tamamen yıkıp yerine yenisini kurmak mantığıyla hareket ettiğini, zira mevcut şeylerin asla düzeltilemeyeceği, hiç bir şekilde vatana yarar getirmeyeceğine dair bir inanca sahip olduklarını söyler. Halbuki Garplılar bir şeyin aslını muhafaza ederek ıslah etmeyi tercih ederler[1002], diyen Paşa *"bizde yeniden ihya için ufuliyye, garbda ise zevalden vikaye için idameye çalışılır"* [1003] diyerek mevzuyu özetlemektedir. Dolayısıyla ona göre kendi muhitine yabancı bir terakki olamayacağı gibi, eskilerin yaptığı gibi Batı'dan tamamen habersiz olarak ona düşmanlık yapmak[1004] da terakkinin engelidir. Terakkimiz için Batı medeniyetinin

[999] Mehmed Said**, Meşrutiyet**, s. 11.
[1000] Mehmed Said**, Meşrutiyet,** s. 13; Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 13
[1001] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 13-15.
[1002] Halbuki Batı'da da bunun aksini söylenmektedir: "Batıda modernlik dediğimiz şeyin içinde gelenek zaten vardır. Biz moderni geleneğin reddi olarak anlarız. Halbuki Batı'da modernlik geleneğin içinden çıkmıştır. Modern geleneğin ıslah edilmiş halidir." Raymond Williams'tan aktaran Mustafa Armağan, **Gelenek ve Modernlik Arasında**, İstanbul: İz, 1998, s. 15.
[1003] Mehmed Said, **Buhran-ı Fikrimiz**, İstanbul: Ahmet İhsan ve Şurekası Matbaacılık, 1337, s.3- 4.
[1004] Mehmed Said, **Buhran-ı Fikrimiz**, s. 9.

öne çıkan vasıflarından *"fikr-i fenniyet ile usul-i tecübeyi tedvin"* metodunu almak elzemdir.[1005]

Batıdaki inkılap hareketleri arsitokrasiye, imtiyaz sahiplerine karşı yapılmış kanunlar da bu yönde tanzim edilmiştir diyen Said Halim Paşa, İslâm toplumlarında böylesine imtiyazlı sınıflar bulunmadığını, herkesin adalet üzere muameleyle mükellef olduğuna dikkat çeker. Daha doğrusu İslâm toplumu ona göre hem demokratik hem aristokratiktir. Adalet ve tesanüd fikri sebebiyle demokratik, *"kanun-ı ananeye, ulul emre riayet, tefevvuk-ı ferdiye, fazilet ve irfana hürmet"* sebebiyle de aristokratiktir.[1006] Said Halim Paşa cemiyet ve siyaset hayatında saâdeti temin edecek gayretlerin "müceddidlerin" iddia ettiği gibi Batı'yı taklidle değil bizzat İslâm'ın kendisinin teklif ve dahi emrettiği ahlâki ilkeleri gündeme getirmek ve uygulamaktır.[1007] Özetle, aristokrasiye yabancı bir cemiyet için, demokrasi yönünde bir değişime gitmek, içtimaî ve siyasî bakımdan millete yabancı esasları taklide kalkışmak hatalı olduğu gibi, *"kendi esasatımızın muhafazasına"* riayet edilmediği takdirde de zevalin kati bir netice olduğuna vurgu yapar.[1008] Onun için vahdet, Batılı mânada millet fikriyle değil, İslâm kardeşliğiyle mümkündür. Netice itibarıyla *"terakkiyât-ı beşeriye insanların sa'y u zekâsıyla ve muhitleri ile zamanlarının ihtiyacatını"* tedarikle mümkündür.[1009]

II. Meşrutiyet'in ilânıyla daha özgür, daha adil bir cemiyet hayatına kavuşulacağı inancı, böylece istibdat devrinin akabinde müterakki bir devlet olarak huzur ve selâmet içinde yaşanacağına duyulan inancı çocukça bulan Paşa, Osmanlıların bu iddialarla kandırıldığını, Meşrutiyet'in ilânının istibdatın hüküm sürdüğü devirden daha ziyade cemiyeti düşürdüğünü ifade eder. Ona göre huzur ve selâmeti tesis ederek terakkiyi sağlayacağına inanılan Meşrutiyet aksine, milliyet ve kavmiyet mücadelesini arttırarak Osmanlıları müşterek bir gayeye tabi olma imkânını ortadan kaldırmıştır, demektedir.[1010] Üstelik husûsen Babıali Baskını'yla yaşananlar göstermiştir ki yarım asırdır memleketi *"teceddüd ve ıslahata"* sevkedeceği düşünülen uygulamaların, *"Garplılar tarzında nail-i*

[1005] Mehmed Said, **Buhran-ı Fikrimiz**, s. 14.
[1006] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 19-20.
[1007] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 22.
[1008] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s.23.
[1009] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 26.
[1010] Mehmed Said, **Meşrutiyet**, s. 10.

teceddüd olmak hususundaki tecrübemizin" hepsi hatadır. Çünkü Osmanlı içtimai hayatına münasip olmayan, ruh itibarıyla farklı bir cemiyetin ürünüdürler,[1011] *"kavanîn ve müeessesat-ı ecnebiyenin kabul ve idhaliyle mazhar-ı teceddüd ve terakki olmaklığımız"*a kanat getirmek büyük bir hatadır. Böyle bir kanaatin hâsıl olmasının sebebinin arka planında *"medeniyet-i garbiyeyi anlamayarak tatbik edişimiz"* olduğunu savunur.[1012] Batı medeniyetinin tesiriyle onu takliden yapılan yenilikleri *"Osmanlı Rönesansı: İntibah-ı Osmanî", "İslâm'dan uzaklaşmak"* olarak isimlendirmektedir.[1013] Zira Paşa'ya göre milliyet ile medeniyet ikiz gibidir. Beşeri terakkilerin ancak ferdlerin biraraya gelerek bir cemiyet kurmalarıyla hayatiyet kazanacağını bu mânada, cemiyeti birarada tutacak şeyin de mazi ve ananeler olduğunu dolayısıyla bu rabıtalar dikkate alınmadan terakkinin husul bulamayacağını müdafaa eder.[1014] Ona göre yapılması gereken Avrupa medeniyetini "şarklılaştırmak", yani elverdiği ölçüde kendi muhitimize uygun hale getirmektir. Bunun için de garb medeniyetinin bize üstün gelen tarafını yani *"fenniyet ve usul-i tecrübeyi"* almaktır.[1015]

Başka bir medeniyeti taklit değil, yegane selâmetin, yani terakkinin İslâmiyette bulunan esaslara tabi olmaktan geçtiğine inanan Said Halim Paşa, bu hususta müceddidleri ve münevverlerin İslâm toplumunu hakkıyla değerlendiremediğini, halkı yanlış yönlendirdiğini [1016] , garbı taklide yöneldiklerini[1017] tenkit ettikten sonra, müslüman toplumların ahlâkî, içtimaî ve siyasî bakımdan "müslümanlaşma" yönünde adım attıkları takdirde terakki ve teâlî edeceklerin, inhitattan muhafaza olacaklarını müdafa etmiş[1018], "İslâmlaşma"nın selâmet için tek çare olduğunu söyler[1019] ve İslâmlaşma'yı şöyle tarif eder:

> *"İslâm'ın itikadiyatını, ahlâkiyatını, içtimaiyatını, siyasiyatını daima zaman ve muhitin ihtiyacatına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gergi gibi tevfik-i hareket etmekten ibarettir."*[1020]

[1011] Mehmed Said, **Meşrutiyet**, s. 11.
[1012] Mehmed Said, **Meşrutiyet**, s. 15.
[1013] Mehmed Said Paşa, **Buhranlarımız**, s. 168.
[1014] Mehmed Said, **Buhran-ı İçtimaimiz**, İstanbul: Ahmet İhsan ve Şurekası Matbaacılık, 1332, s. 12.
[1015] Mehmed Said, **Buhran-ı Fikrimiz**, s. 13-14.
[1016] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 15-17.
[1017] Mehmed Said, **İnhitat-ı İslâm**, s. 22
[1018] Mehmed Said, *İnhitat-ı İslâm*, s. 29.
[1019] Mehmed Said, *Buhranlarımız*, s. 148.
[1020] Mehmed Said, *Buhranlarımız*, s. 149.

II. Meşrutiyet devri metinlerinde "modernleşme" tabirine yoğun olarak tesadüf edilmez. Görebildiğimiz kadarıyla Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde modernleşmek, "zamana uymak, medeni olmak, muasırlaşmak" mânalarıyla gündeme gelmiştir. Nitekim meselâ Ziya Gökalp **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak** [1021] isimli eserinde "Modernisation"a "Muasırlaşmak" mânasını vermiştir, ki eserin tarihi 1918'dir.

Son dönem Türk düşüncesinde Comte-Durkheim çizgisinde fikir üreten Ziya Gökalp [1022] terakkiyi sosyolojide bulmaktadır. Toplumlarda değişim, yeni hayat, topluma verilecek yeni bir zihin ve sosyal yapıyla olacaktır. Kültür/hars ona göre milletin değerleridir ve kendi içinde gelişen tabii bir tekâmül izler. Bu nedenle tam bir batılılaşma olmaz. Organizmalar gibi kültür dışardan kendi bünyesine uygun olanları alır diğerlerini atar. Medeniyet ise, bütün milletler için müşterek kurumları işaret etmektedir. Dolayısıyla medeniyet değişebilir ve fakat hars değişemez, demektedir. Kültür ise millîleştikçe terakki gerçekleşecektir. Dolayısıyla Türkün kendine mahsus bir değişim ancak yeni hayatı kuracaktır. Bu bakımdan Ziya Gökalp pür Batılı bir terakkiyi benimsememektedir. Hatta o Nietzche'nin fevkalbeşerinin Türkler olduğunu, "Türkler her asrın yeni insanlarıdır" diyerek belirtmektedir.[1023]

Ziya Gökalp **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**'ta muasırlıkla müterakkilik arasında irtibat kurar ve muasırın o zamanın en müterakki topluluğunun aletler-fen yönünden ulaştığı seviyeyi yakalamak olduğunu söyler: *"Bugün bizm için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dretnotlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir; muasırlaşmak şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir."* Ona göre "asriyet" ihtiyacı Avrupa'dan yalnız ilmi ve ameli aletlerle, fenlerin alınmasıdır. [1024] Bu noktada Gökalp, muasırlaşmanın artık eskiden olduğu gibi dine dayanmadığını, ilme ve fenne

[1021] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul: Yeni Mecmua, 1918. s.3.
[1022] N. Şazi Kösemihal, **Durkheim Sosyolojisi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971, s. 5; Ülken, s. 314.
[1023] Demirtaş [Ziya Gökalp], "Yeni Hayat Yeni Kıymetler", **Genç Kalemler**, C. 2, S. 8, 26 Temmuz 1327, s. 138-141'den önce yayınlanan bu yazı daha sonra yine *Yeni Mecmua*, yıl: 1, S. 25, 27 Kanunievvel 1917, s. 485'de yer almıştır.
[1024] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 9.

dayandığını ifade etmektedir. O gün itibarıyla da Türkler, Avrupa beynelmileliyetine ilmen mensuptur.[1025]

Ziya Gökalp'in bu eserinde mühim bir husus da toplumsal değişimde sözkonusu ettiği iki grupla alâkalı tarifleridir. Ona göre bizde "cezrîler/radikaller ve muhafazakârlar" çatışmaktadır. Bu iki grup esas itibarıyla "kaideci/kuralcı" olmak bakımından aynıdırlar. Mufazakârlar "mevcut" yani maziden beri devam edip gelen cemiyet içinde varlığını sürdüren kuralları değişmez hakikatler sayarak değiştirmeye kalkanları küfürle itham ederken, radikaller de "makul" yani akli kuralları mutlak sayıp kabul etmeyenleri "mürteci" diye adlandırırlar.

> *"Adı ister âdet, ister moda, ister âdab, ister etiket namı verilsin, ister itikad, ister ictihad denilsin, fıkıh maddeleri ya da hukuk düsturları suretinde tecelli etsin kaide daima aynı şeydir. Tekâmülün süreksiz ve müteredddit bir vakıası addolunmayıp da camid ve sabit bir ayn addolunduğu onda, cansız bir kadîd halini alır. Hayatın özü yaratıcı bir tekâmüldür. Tekâmülsüz mevcutlar cemadlardan ibarettirler. Kaideciler neticeyi sebep yerine koyarlar. Kaide tekâmülün muvakkat bir neticesidir. Onlar bunu tekâmülün sebebi sanırlar. Sebep mâlûm olduğu için artık tekâmülün tarihini tetkike lüzum görmezler (...) İngilizleri terakki ettiren ananeciliktir (...) Biz Türkler, kaideci ama ananesiz bir milletiz. Türklüğe ve İslâmlığa aid ananelerimizin tarihî silsilelerini aramadığımız gibi asrımızı temyiz eden terakkilerin menba ve tekâmülünü de tetkike lüzum görmeyiz. Bizim için yalnız neticeler lâzım. (...) Kaide ister itiyadî, ister taklidî olsun ibda ve terakkiden mahrumdur (...) Bir istikbal vücuda getiremezler. Anane ise ibda ve terakki demektir. Çünkü anane (...) arkadan muharrik bir kuvvet gibi ileriye doğru iten tarihi bir cereyana mâliktir ki daima yeni inkişaflar, yeni intiaflar tevlid edebilir"*[1026]

Dolayısıyla Ziya Gökalp Türklerin kaideci ama ananesiz olduğunu bu nedenle de terakki edemediği kanaatindedir.[1027]

Batıcı adıyla anılan Celal Nuri'nin ise, meselâ İslâmcı olarak isimlendirilen Ahmed Hilmi'den farksız bir şekilde, yine bu bölümün ikinci kısmında pek çok misalle anlattığımız İslâm-akıl-fen irtibatına dayanarak,

> *"Fennin hâricîinde ise hakikat yoktur. Her hakikat söylediğimiz vech üzere muvafık-ı İslâmiyet'tir. İslâmiyet fennin, zekânın, medeniyetin tekâmülü ile mütevaziyen teâlî ederse payidar olabilir ve maksad-ı*

[1025] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 10.
[1026] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, s. 15-16.
[1027] Ülken, Gökalp'in daha sonra kanaatlerini değiştirdiğine, "çağdaş tekniği almak ve zihniyette ve ruhta milli kalmak değil, bütün olarak çağdaş olmak"tan bahsettiğine dikkat çekiyor. bkz. Ülken, s. 327.

risâletpenâhı de -emin olunuz- şeriat-ı ahmediyenin futuhat-ı fenniye ile birlikte ilerlemesidir."[1028]

görüşünü savunduğu görülmektedir. O da, bir milletin terakki için "medeniyet-i sınaiyeyi" almasının gerektiğini, bu sırada "medeniyet-i asliyesini kemal-i taassubla muhafaza" etmesinin zaruretine dikkat çeker.[1029] Ancak müslümanlar Avrupa'dan geldiği için maddi medeniyeti, yani sanayiyi dahi almaktan kaçınmışlar bu sebeple geri kalmışlardır. Halbuki bu tür medeniyetin batısı ya da şarkı olmaz.[1030] Üstelik Celal Nuri'ye göre sadece mazimizle Batı karşısında direnebilmemiz mümkün değildir, Çünkü Batı'nın sahip olduğu mazi birikimi bizimkinden çok daha kavi ve büyüktür. İlerlememiz için bu mazi denilen sermayeyi elde etmemiz gerekmektedir. Terakki Japonlar ve Ruslar da Avrupa mazisiyle müşterek olmamalarına rağmen bu sermayeye hüsn-i zan besleyip, kabul etmişlerdir. Celal Nuri bu maziyle kasdettiği sermayenin Rönesans ve Reform neticesinde ortaya çıkan ilmi, iktisadi ve coğrafi değişim ile 1789 Fransız İnkılabı'nın getirdiği yenilikler olduğunu söyler.[1031] Dolayısıyla İslâm dünyası da terakki etmek istiyorsa kendisinin artık bu değişimlerden hâsıl olan neticeleri benimsemesi gerektiğidir.

Abdullah Cevdet'in Batılılaşma taraftarı Celal Nuri'nin Batı'nın teknik medeniyetini alıp, teknik olmayan medeniyetini almayalım kanaatinden farklı olarak, husûsen *İctihad* mecmuasındaki diğer arkadaşlarıyla Batılılaşma fikrini siztematize ettiklerini dile getiren Hanioğlu[1032], Cevdet'in sadece Batı'nın tekniğini almak değil, düşüncelerini de almak gerektiğini savunduğu kanaatini işler.[1033]

Celal Nuri'nin yazdığı "Şime-i Husumet" makalesindeki fikirlerine reddiye mahiyetinde yazdığı "Şime-i Muhabbet" isimli makalesi literatürde epey mevzu edilen Abdullah Cevdet de bu makalesinde, müslümanların felaketinin sebebinin Avrupa'ya olan düşmanlıkları olduğunu söyler. Halbuki Avrupa

[1028] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-I, Mesail-i Fikriye*, s. 120.
[1029] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 35.
[1030] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 29, 37..
[1031] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-1, Mesail-i Fikriye*, İstanbul 1331, Yeni Osmanlı Kütüphanesi ve Matbaası, s. 151-2. Aynı vurgu ile bir başka eseri: Celal Nuri, **İştirak Etmediğimiz Harekât Tarih-i Osmanî ve Keşfiyat, Rönesans ve Reform Harekâtı**, Cemiyet Kütüphanesi, 1917, s. 4.
[1032] Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 366, 374.
[1033] Hanioğlu, **Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 368.

müslümanlara "tefevvuk" etmiştir. Bunun için yapılması gereken "Avrupa'ya muhabbet etmek ilm ü terakkiye, maddi ve manevi kuvvete muhabbet etmek"tir. Çünkü ona göre, bir ikinci medeniyet yoktur ve bunu gülüyle, dikeniyle müslümanların alması icap etmektedir.[1034]

Ancak Abdullah Cevdet'in meselâ aşağıya dercedeğimiz şu cümlelerinden, yukarıdan beri gösterdiğimiz üzere, diğer münevverlerden çok da uzağa düşmediğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar, müslümanların terakkisi için gerekli değişimin aslını muhafaza ederek, ama kendi bünyesinin temelini oluşturan İslâm inancına da ters düşmeyen Batı'nın maddi terakkilerini almak şeklinde özetlenebilecek bir bakıma kurtuluş reçetesini tahlil ettik. Şimdi de bu değişimlerin yine İslâm ilim geleneğinin en mühim metodu ictihaddan istifade edilerek nasıl toplum hayatında yaygınlaştırılacağı, dolayısıyla terakki için ictihad mekanizmasının nasıl kullanıldığına dair fikirleri göreceğiz.

3.3.2. İctihad

Müslümanların terakki edebilmesi için, İslâm'ın esaslarıyla örtüştüğüne inandıkları Batı'nın maddi medeniyetinin alınması gerektiği kanatinde olan Meşrutiyet münevverleri, bu naklin yine dinin yardımıyla olacağının farkındadırlar. Bunun için, İslâm'ın refah, iktidar ve ilim bakımdan terakki ettiği devirlerde aktif bir biçimde istifade edilen ictihad usulünün canlandırılmasını teklif etmektedirler. Onlara göre inhitata sebep olan ananecilik, fikrî ve dinî taassup, eski ictihadları vazgeçilmez kaideler kabul etmek olduğundan, terakkiye giden yol bunların aksi istikamette tavır almaktan geçecektir, demektedirler. Dolayısıyla yapılacak her tür ıslahın kaynağını dinde aramak, en azından bir biçimde dinle ilişkilendirmek dönemin öne çıkan terakki vasıtasıdır.

Meseleyi bu şekilde vaz ettikten sonra husûsen ictihadla terakki arasında bariz irtibat kuran metinlere, daha doğrusu Celal Nuri, Musa Carullah, Haşim Nahid, Mustafa Sabri, Filibeli Ahmed Hilmi ve M. Şemseddin'in temel eserlerinden yola çıkarak örneklendireceğiz. Böylesi bir sınırlamaya gitmek

[1034] Hanioğlu, **Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 359-361.

zorunda kaldık, zira literatürde ictihad ve ona bir şekilde temas eden pek çok metin mevcuttur.

Celal Nuri'nin dinin maddi ve manevi tarafları olduğuna dair kanaatine daha önce değinmiştik. Ona göre İslâm dünyasında yapılması gereken en büyük ıslahat yani *"en ameli reform vicdaniyat ile muamelâtı birbirinden ayırmaktır."*[1035] Akide, vicdanla alâkalıdır bu nedenle içtihada mevzu olamaz, ama hukuk tabii olarak ictihada ihtiyaç duyar, diyen Celal Nuri şu değerlendirmeleri yapar:

> *"Akide mahiyeti iktizası olarak terakki ve tedenniye tâbi değildir. Gaye, emel, arzu, meâliye merbutiyet, mesâil-i muğlaka ve mu'dala-i kâinatı, ezelin, ebedin tarz-ı telakki ve tefehhümü vicdana aid mesaildir. Bu vadide ilerilemek, tezyid-i ictihad etmek, ihtiraatta bulunmak muhaldir (…) Dünyevî ahkâma gelince: onlar ber-aks olarak ihtiyacata tebean müsteidd-i terakkidirler. Terakki kabiliyeti olan her şey ise tedenni edebilir. Sakyamuni, Budha, Laotse, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed asırlarından beri gaye-i vicdan olduğu halde kalmıştır (...)"*[1036]

Konuyla alâkalı oldukça yoğun yazan, içtihadı bir ıslah/reform vasıtası gören Celal Nuri'ye göre İslâm dünyasında İslâm'ın bu ruhunun aksine, dünyanın karşı karşıya geldiği yeni meseleler için istişare ve ictihad yoluna gitmek yerine eski ictihadlar toplanıp, hatta *"mezardan çıkarıp adeta kanun haline getirmek"* tercih edilmektedir; bu *"büyük bir eser-i irticadır"*. Bu noktada Cevdet Paşa'ya ve Mecelle'ye tenkitte bulunur ve hazırlanırken *"fikr-i terakki-perverane ile Batı hukukundan istinbat edilmek yerine kadim ictihadatı tanzim ve ihya"*ya teveccüh edildiği için inhitata çare olamadığını iddia eder.[1037]

Ona göre düşünce üzerindeki istibdadın kaldırılıp, ictihad müessesesi yeniden işler hale getirilerek kati naslar icabı, vicdanla alâkalı hükümleri yine vicdanın sahasına bırakıp, muamelatla alâkalı olanları yani her zaman "ıslah ve tadil"i mümkün olan kanunlara bırakmak zaruridir.[1038] İctihad müessesesi yeniden

---

[1035] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 51. Benzer bir yorum için bkz: "Dinin ibadat ve ahlâkiyat kısımlarına karışmıyoruz, fakat bir de muamelat kısmı vardır, o hayat-ı içtimaiyeye temas ediyor, beşerin devamı için ise hal-i cemiyetin intizamı meşruttur, bunları tashih etmeliyiz ki terakki ve tekâmül yolunda ilerleyebilelim. Yedi sekiz yüz sene evvel, zamanın efkar ve itikadatına göre esas-ı dinî tevil ve tefsir eden zevatın ictihadat ve fetevası hala cây-ı tatbik bulursa terakki imkân haricine çıkar, din ise mütemadiyen ilerleyemeyi, teceddüdü emreder." Şehabeddin Süleyman, s. 58

[1036] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 45-46, 47-48.

[1037] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 55.

[1038] Celal Nuri, **İttihad-ı İslâm**, s. 179.

canlandırıldığı, dinin fıkhî hükümleriyle vicdana taalluk eden ahkaâmı ayrıldığı takdirde, Batı'da kilisenin tahakkümünün kırılıp maddi manevi terakkiler yaşandığı gibi İslâm dünyasının da terakki edeceği inancını çok sarih bir biçimde ifade etmektedir:

> *"(...)bugün yapılacak en birinci ıslahat –yukarıda söylediğimiz vech üzere bazı nusus-ı katıa-i şer'iyeye istinaden vicdana ait olan şeyleri vicdana, muamelata müteferri' bulunanları her zaman kabil-i ıslah ve tadil olan kavanine terketmektir. Bundan başka ehl-i İslâm'ın dini yalnız şübehat-ı vicdaniyelerini tatmin edici bir vasıta-i maneviye olarak bilmeleri lâzım gelir; Avrupa'da diyanet ancak bu suretle telakki edildiğindendir ki günden güne Roma Papalığı'nın nüfuzu kırıldı (...) terakkiyât-ı maneviye ve maddiye hâsıl oldu."*[1039]

Celal Nuri bu fikrini teyid için *"İslâmiyet, fen ve ilim, medeniyet ve terakki medlulleri gibi tavakkuf kabul etmez, sükun bilmez bir mefhumdur. İslâmiyet her dakika terakkidedir. İslâmiyet katiyen takarrur etmiş, son sözünü söylemiş, artık yapacağı kalmamış bir din değildir."* diyerek, fıkıh usulünün bütün prensiplerine atıfta bulunur, icma, kıyas, ihtihafta rahmet vardır anlayışı gibi, ictihadın *"İslâm'ın mahiyet-ı tekâmülkâranesi"*nin delilleri olduğunu söyler. Bu durum Hz. Peygamberin vefatından sonra da devam etmiş, *"serbesti-i tefekkür"* sayesinde her tür mesele özgür düşünce sayesinde çözülmüş, bu bir felsefe ortaya çıkarmıştır. İstibdad bu özgür düşüncenin önünü kesmiş, müslümanlar uyuşmuş, eski azametlerini kaybetmişlerdir. Ona göre istibdat, fikir ve kelâm hürriyetinin yasak oluşu altı asırdır sürmektedir.[1040]

Tarih-i İstikbal isimli eserinde husûsen İslâm dünyasının istikbali için ictihad müessesesine müracaatı farklı açılardan ele alan Celal Nuri'nin, kitabına verdiği isim de manidardır. Zira ona göre "hal"in içinde bulunduğu şartlar mazinin neticesidir ve istikbali de bu şartlar devam ederse kaybetmek ihtimali vardır. Bu nedenle maziyi atlayıp istikbale yönelebilmek için ictihad şarttır. Buna göre ictihad kapısının kapalı olmasının İslâm'ın gönderiliş gayesiyle ters düşeceğini savunan Celal Nuri, Rönesans ve Reform'a katılamayışımızın bizi *yetim-i mazi*

[1039] Celal Nuri, **Mukadderat-ı Tarihiyye**, s. 102. Celal Nuri **İttihad-ı İslâm**'da da benzer bir vurguyla İslâmiyet'te bıugün için en önemli ıslahatın "vicdaniyat ile muamelatın birbirinden ayrılması" olduğunu söyler. Bkz. s. 51.
[1040] Celal Nuri, **Tarih-i İstikbal-I, Mesail-i Fikriye**, s. 72-76.

bıraktığını, *"Şark kafası henüz 1500 sene-i miladiyesine varamamıştır. Sene-i miladiye ile sene-i hicriye arasında takriben altı asırlık fark var. Bir İngiliz, iki alem arasında da o derecede mühim bir fark olduğunu iddia ediyormuş. İddiası pek haksız değil zannederim"* diyerek ictihaddan hangi yönde istifade edilmesi gerektiğine dair fikrini de izhar etmektedir. [1041] Madem ki İslâm reform dinidir[1042], kendinden önceki dinlerin artık ahalinin ihtiyaçlarının karşılamadığı bir dönemde gelmiştir o halde *" (…) teâlî ve terakki için yapılmıştır. Maksad-ı şari' ayandır. İslâmiye zamanın o muhafazakâr efkârına, vaktin taassub ve cehaletine karşı bir kıyamdır."* Bu nedenle ictihad kapısını kapamaz; fikir hürriyetini savunur. Böyle olduğu için bünyesinden pek çok mezheb âlimi çıkarmıştır.[1043] İctihadı "usul-i asriye"den sayan Celal Nuri[1044], Zamanla düşünmeye zahmet etmeyen ulemâ ve erkan-ı istibdat, fikir hürriyetini ortadan kaldırmış, İslâm'ı dahi baskı altına almış, bunun neticesinde de *"bizatihi müterakki olan ahkam-ı hukukiye ve muamelat-ı dünyeviye bile bundan dolayı on iki on üç asır evvelki örf ve kavanine tabi olmuştur."*[1045] İslâm dünyasını bin küsür senelik kanunlarla idare edilirken, gayrı müslim dünya "medenî havaice, terakkiye bütün bütün musait kavaidle merhalelerini" katetmektedir, diyen Celal Nuri bu nedenle yapılacak şeyin *"mazi ile olan alâka-i şedidemizi kat' etmemiz"* ve *"eski kafalara kök salmış hurafatı temizleme"* olduğunu iddia eder.[1046]

Celal Nuri'nin, müslümanların terakkisi için, ictihad müessesesinin yeniden canlandırılıp Avrupa'daki gibi skolastik devreyi kapatacak bir reform hareketinin şart olduğunu savunması sadece onun kanaati değildir. Hilmi Ziya Ülken'in "Modernist İslâmcılar" olarak tavsif ettiği ve bazı açılardan Efgani ve Abduh çizgisindeki Meşrutiyet münevverlerinden İzmirli İsmail Hakkı, M. Şemseddin, Musa Kazım ve Musa Carullah da bu noktaya yakın isimlerdir. Hatta

[1041] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-I*, s. 166. H. Z. Ülken, Abdullah Cevdet, Kılıçzade Hakkı ve Celal Nuri'nin "geçmişteki her şeyin inkârına gittikleri için batıcılığı tehlikeli bir zemine sürüklediklerini" savunur. Bkz. Ülken, s. 207.
[1042] Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal-I*, s. 175.
[1043] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 39, 41.
[1044] Celal Nuri, *İttihad-ı islâm*, s. 42.
[1045] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm*, s. 43.
[1046] Celal Nuri, *İttihad-ı İslâm,* s. 182-184.

Abduh ve Ferid Vecdi'den yapılan tercümeler *Sebilürreşad* mecmuasında yayınlanmıştır.[1047]

Musa Carullah'ın, İslâm'ın taassuptan kurtarılıp, ictihad mekanizmasını yeniden canlandırmanın inhitatı durduracak bir vasıta kabul etmesini, daha kuvvetli bir biçimde savunan, Ülken'in değerlendirmesinde de görüldüğü üzere,[1048] Ziya Gökalp'tir. Husûsen fıkıh ve içtimaiyatla alâkalı metinlerinde bu fikri tartışmaktadır. Birinci bölümde bahsettiğimiz içtimaî tekâmül kanunu benimseyenlerden biri olarak Gökalp, bunların maddi meseleler olduğu dolayısıyla determinizme tabi olduğu[1049], ancak dinin esaslarının ruhî olmak hasebiyle içtimaî müesseseler gibi tekâmül kanununa tabi olamayacağı, aksine *"mutlak ve layetegayyer"* olduğunu söyler. Fıkıh ise zaman ve şartlarla değişen içtimaî şartlarla irtibatlı olduğundan değişecektir.[1050]

Mustafa Sabri Efendi'ye göre ise dini her dönemin şartlarına göre tadil ve tağyir, *"yeni din yaratmak"* [1051] anlamına gelmektedir. Buna göre eğer İslâm dininin neredeyse her hükmünün değiştirilebilecek evsafta olduğu kabul edilirse bu, dinin muayyen ve sabit bir hakikatinin olmadığını söylemek mânasına gelecektir. Mustafa Sabri Efendi'ye göre Ziya Gökalp'in Kur'an'da geçen ma'rufu, örf olarak yorumlaması, bunun kapısını açacaktır. [1052] O bu manada, Ziya Gökalp'e yeni din yaratma projesinin müdafilerinden biri olarak bakmaktadır.

Musa Carullah Bigiyef'in kanaatlerine kitabında çokça atıfta bulunan Haşim Nahit ise Tevrat'taki iki üç bin senelik muameleleri ve ahkâmı muhafaza etmek hususunda *"sabit kaidelerin zenciri"* altında yaşayan Museviler ve hurafelerle dolu Katoliklik baskısının "sabitiyet"iyle mücadele eden Hıristiyanların içlerinden bir "müceddidin" çıkmasıyla "reforma yani inkılab-ı dinî"ye muktedir olduklarını dile getirir. Burda bir mukayeseye girişen Haşim Nahid, İslâm'ın sabitlikten uzak bir din olduğunu, ancak asırlar içinde yanlış

[1047] Ülken, s. 276.
[1048] Ülken, s. 281. Ülken, Gökalp'in "laikliğe kadar gitmemek üzere İslâm modernizmine en çok gelişme imkânı veren cereyanın başında" olduğunu söyler.
[1049] Msl. Bkz. Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul", **Milli Tetebbular Mecmuası**, c. I, S. 2, Mayıs-Haziran 1331/1915, s. 193-197.
[1050] Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimâiyat", İlhami Danış vdgr. (Hzl.), **İslâm Mecmuası, 1914-1918** içinde**,** c. I, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019, s. 202 içinde,
[1051] Mustafa Sabri Efendi, *Dinî Müceddidler yahut Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber,* s. 4.
[1052] Mustafa Sabri Efendi, Dinî Müceddidler yahut Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları'nda bir Rehber, s. 5

anlaşılmalara maruz kaldığını iddia eder. Şimdi Şeyh Abduh, Cemaleddin Afgani, Musa Bigiyef gibi isimlerin tesiriyle *"Din-i İslâm'da reforma, dinin hakikatine nüfuz için hareket çoktan"* başlamıştır demektedir.[1053] Ona göre Musa Bigiyef ictihada müracaat ederek, "ıslahat-ı diniye"nin önderleri arasına girmiş, "Asya'nın Luther'i" olmuştur. Zira onun Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmesi, "İslâm fikir ve vicdanının esaretten halâsı" için çok mühimdir. Müslümanları asırların itikat haline gelmiş kanatlerinden kurtaracak ıslahat önce dinden başlamalıdır bunun da yolu ictihattan geçmektedir.[1054] Nitekim Afgani, Abduh gibi isimler vesilesiyle *"reforma, dinin hakikatine nüfuz için hareket"* başlamıştır.[1055]

Mustafa Sabri Efendi, Haşim Nahid'in bu kabulünü tenkit ederek "reforma"nın, Avrupanın Hıristiyanlık için yaptığı "inkılab-ı dinîye" benzediğini ve bunun İslâm'ı temelinden yıkmak anlamına geleceğine dikkat çekmektedir.[1056]

Haşim Nahit ise ictihadlarla gerçekleşecek ıslahatların İslâm'ın mani-i terakki olmadığını gösterecektir. Dinin ruhuna aykırı hükümlerden, hurafelerden arındırılıp zamanın ihtiyaçlarına muvafik kanunlarr, tıpkı **Mecelle** faaliyetinde olduğu gibi, yine ortaya konulabilecektir, demektedir. Burada Şeyh Muhsin-i Fani'nin **Felaha Doğru** isimli eserine de atıfta bulunarak orada da bu minvalde tahlil ve tekliflerin yapıldığına işaret etmektedir.[1057] Nitekim Şeyh Muhsin-i Fani, İslâm'a göre en büyük dini vazife "yenilik ve teceddüt"tür, demektedir. Zira müslümanların zamanın şartlarına uymasını temin edecek, yeniliklere hazırlayacak ictihad kapısının kapanmasıyla taklit kapısı açılmış bu da terakkiye mani olmuştur.[1058]

İnsanlığın medeniyette ilerledikçe ihtiyaçları artmakta bu da yeni ictihadların ihtiyacını doğurmaktadır diyen M. Şemseddin, *"İnsaniyet gaye-i tekemmüle doğru ilerledikçe (...) insanlar medneiyette tekâmül-i fikrîde terakki ettikçe tarz-ı maişet ve aralarındaki münasebet de o nispette tahavvül ve tevessü eder, bu hal yeni yeni ihtiyaçlar tevelldüne sebep olur."* demektedir.[1059] Asrın

[1053] Haşim Nahid, s. 48-49.
[1054] Haşim Nahid, s. 213-214.
[1055] Haşim Nahid, s. 49.
[1056] Mustafa Sabri, **Dini Müceddidler**, s. 68.
[1057] Haşim Nahid, s. 216.
[1058] Şeyh Abdülhak Bağdadî, s. 32.
[1059] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 282.

ihtiyaçlarına göre ictihatta bulunamayan milletler, zaman asr-ı terakkiye koştuğu halde, maziye gömülürler, demektedir."[1060] Nitekim ona göre h. 4. asrın sonlarına doğru müslüman âlimler serbest bir şekilde ictihadda bulunmuşlardır. Ancak beşinci asrla birlikte eskiden terakkiye doğru atılan adımlar artık tevakkufa ve tedenniye dorğu atılmaya başlanmış, eski ictihadalar mutlak kabul edilmeye başlanmış, yeni ictihadlarda bulunmak cesareti ortadan kalkmıştır.[1061] Terakki ictihad devrinde vuku bulmuş, taklit devrinde ise sefalete, felakete, indirasa düçar olmuşştur müslümanlar. Bu nedenle istibdattan, yabancıların hâkimiyetindne kurtulamnın yegane yolu ictihad kapısının açılmasıdır.[1062]

Böylece hem bu dinin hanif bir din yani tevhid sasına dayalı ve insan tabiatıyla uyumlu olduğuna hem de hür tefekkür ile terakki arasında irtibat kurarak hakiki İslâm gereği, terakki için fikir hürriyeti icap ettiğini dile getirmiş olur. Terakki için "*Efkâr-ı İslâmiyede bir intibah-ı dini tevlid edebilmek için İslâm'ın ilk devrine ricat*" teklif eden M. Şemseddin[1063], *"Asr-ı saâdete rucu için elimizde furkan-ı hekim ile ehadis-i sahiha gibi iki misbah-ı hüdâ vardır. Yalnız bu iki esasa yapışacak olursak bütün hurafelerden urtulmuş olacağımızdan emin olalım!"* demektedir. Ona göre asr-ı saadete dönmeyi teklif eder, "böyle bir ricat fikren irtica değildir. Çünkü hurafattan hakikate avdet edilecektir."[1064]

Din hususunda insanları takındıkları tavırlar bakımından tasnif eden İsmail Hakkı [Baltacıoğlu], "ananecileri" şöyle tarif ediyor: Hayat sahasında tahavvül ve tekâmülü nehy eden mazi köleleridir! Dinî hayat sahasında hiçbir teceddüd, hiçbir tefekkür kabul etmezler. Bunların itikadınca selâmet mazide, eski adetlere, eski ananelere ricattedir. Bunların nazarında ilerlemek hep geriye dönmektir! Onun için dinde, dini buhranda selâmeti, en ihtibarî, en ferî kısımlarına kadar ahkam ve amalin tatbikinde görürler… Bunların kanunu "hayat yok, kitap var"dır![1065]

[1060] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1. Bsk., s. 381.
[1061] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 293-295.
[1062] M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 298.
[1063] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 69, 316
[1064] M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 329; benzer bir vurgu için. Bkz. M. Şemseddin, "Müslümanlık Aleminde İntibah Emareleri-2", **İslâm Mecmuası**, sene: 1, S. 4, 13 Mart 1330, s. 114.
[1065] İsmail Hakkı, **Din ve Hayat**, İstanbul: Kader Matbaası, 1334, s. 16.

Filibeli'nin terakki için teklifleri özetle ilmiye, medrese, tedrisatta yeni usullere riayet ve nihayet hademe-i diniyenin seviyesini yükseltmektir. Öncelikle avam arasında İslâm namına yaygınlık kesbetmiş zararlı fikirlerden tefekkür dünyasını arındırmak. Bunu yapacak yine bu fikirlerin yayılmasına sebebp olan ilmiye sınıfının tanzimi gerekir. Dolayısıyla medreselerin yeni mektepler tarzında ve usulünde tanzim edilmesi ve tedrissatın ıslahı. Zira buraları olduğu gibi bırakmak "zaman ve terakki ile istihza" demektir. Çünkü medreseler ilim yuvası değil eski fikirleri barındıran birer "müze" hükmündedir. Daha umumi çözüm ise "ictihad"dır. Bu noktada Filibeli ictihad kapısı kapandı kanaatiyle ulemâ yetişmediğini söyler. Halbuki,

> *"Kavanîn-i tabiiye ve insaniyeyi, tahavvülat-ı mütemadiye-i zamanı ve muhiti, emr-i terakki ve tekâmülü inkâr, insanlığı istihkar demek olan bu sivri fikre gülmek mi ağlamak mı icap ettiğini ketirmekten insan acizdir, bahusus ictihad, zamanın ika' ettiği ihtiyacı hatıra getirdiği düşünülürse bab-ı ictihad kapandı demek, ihtiyacat-ı ruhiye ve içtimaiyeye care aramak imkânı kalmadı demektir ki böyle bir sözi bir heyet-i içtimaiyenin his ve ihtiyac-ı diniyesine hük-i idam vermektir."* [1066]

Görüldüğü üzere yine kanun yani nizam fikrine atıfta bulunan Filibeli, tabiatta olduğu gibi insanlık için de cari olan kanunlara göre zaman ve muhit devamlı değişmekte, ihtiyaçlar da bunlara muvazi değişmektedir, demektedir. Bunlara cevap verebilmek ancak ictihadla olacaktır. Dolayısıyla Filibeli Ahmet Hilmi, müslümanlar için İslâm'ın değişmez esaslarının yanı sıra, terakki ve tekâmülü zamanın icabatına uygun hükümler verilmesiyle, yeni ictihadlarla gerçekleşeceğine inanmaktadır. Bunu yapacak da din ilimleriyle meşgul heyetlerdir. Müslümanlara yeniden tevhid ve ahlâk anlatılmalıdır. Kulların mesuliyeti, kaza ve kaderin manası, iki dünyada da maksadın din olduğu, dünyevî ve uhrevi saadet, çalışmak ve ictihad, ilmin kıymeti gibi meseleler dinin "anasır-ı hayatiyesi" olduğu için mutlaka anlatılmalıdır. Öyleyse, der Filibeli, kurtuluş için çare "*sima-yı İslâmiyeti kaybetmeden hakkıyla temeddün ve teâlî"*dir, der.[1067]

[1066] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 664-665.
[1067] Filibeli, **Tarih-i İslâm**, s. 670.

3.3.3. İttihad

Birinci bölümde ideoloji olarak terakki meselesinde ve bu bölümde İslâm dünyasının Batı karşısında inhitatının sebeplerini ele aldığımız kısımda da kısmen işaret ettiğimiz üzere, Hz. Peygamber'den sonra müslümanların kendi aralarında siyaseten, fikren dolayısıyla dinen tefrikaya düşmesi, yeni fetihler neticesinde karşılaşılan farklı milletlerin kendi medeniyetlerine ait hurafeleri terkedememeleri böylece ümmet birliğinin zedelenmesi inhitat sebepleri arasında zikredilmektedir. Bu bakımdan Meşrutiyet münevverleri müslümanların ittihâdı sağladıkları dönemlerde terakki ettikleri çıkarımında bulunmaktadırlar. II. Meşrutiyet öncesinde de, içerde ve dışarda siyasî mekanizmaların işletilmesinde kendisine başvurulan bir kavramdır: İttihâd-ı Osmani, İttihâd-ı Etrak, İttihâd-ı İslâm… Biz burada işin siyasî boyutuna, pratikteki uygulamalarına kısmen değineceğiz; zira mesele bu bakımlardan literatürde pek çok defa incelenmişitr.[1068] Daha önce pek çok araştırmaya mevzu edilen siyasî boyutlarından, siyasî birlik arayışlarından[1069] farklı olarak, terakki-ittihâd bağlamında fikrî temellerini göstereceğiz; Batılı milliyetçilik hareketleri karşısında Osmanlı'nın çözülmesine mani olmak için Yeni Osmanlılar devrinde başlayan ittihâd-ı İslâm ve panislamizm tartışmalarını tezimize dahil etmeyeceğiz. Özellikle Babanzade Ahmed Naim, Celal Nuri ve Said Halim Paşa'nın kanaatleri üzerinden meseleyi özetlemeyi tercih edeceğiz. Bu meyanda milliyetçikle müradif olarak kullanılmaya başlanılan ittihâdın, esas itibarıyla dinde birlik, itikatta birlik, İslâm'ın asr-ı saadetteki sadeliğine dönmek fikrinden neşet ettiğine, dolayısıyla terakki için ittihâdın/sadeliğin sağlanması gerektiği görüşüne dikkat çekeceğiz.

İslâm'ın ve onun tesirinde şekillenen İslâm medeniyetine dahil olan tüm müslümanların bu pota içinde kendi özelliklerini, geçmişlerini eritmeleri gerektiği, İslâm'ın safiyeti içinde kendi geçmiş kusur ve küsurlarını terkedip yekvücut haline gelmelerinin terakki sebebi olacağına inanan devrin büyük çoğunluğu İslâm

[1068] Özellikle 1867-1873 tarih aralığında, İslâmcılık ideolojisinin "ittihâd" fikri etrafında şekillenme sürecini ele alan bir eser için bkz. Mümtaz'er Türköne, **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**. Ayrıca, Azmi Özcan, "İttihâd-ı İslâm", **TDVİA**, C. 23, s. 470-475; İsmail Kara, **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak**, s. 179-187 ve s. 202-205.

[1069] İslâmcıların siyasi ittihâd meselesi literatürde pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Bunlardan temel kaynakları vermekle iktifa edeceğiz: Tunaya, s. 33-35 ve 80-81; Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri-I**, s. 92-94. Türköne'nin eseri ise esas itibarıyla bu meseleyle alâkalıdır. Husûsen s. 197-243'e bakılabilir.

tarihinde aksi cereyan ettiği için müslümanların gerilediği kanaatindedirler. Her medeniyet İslâm olduktan sonra dahi kendi mazisini taşımış, terketmemiş, bu da farklı kavimlerin İslâm çatısı altında toplanmasına, husûsen sapık bazı fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuş, yani ittihâdına mani olmuştur.[1070]

Dolayısıyla Meşrutiyet'le birlikte tektip din tasavvuru arayışları, dinde birlik manasında işaret edilen bu talep[1071] "terakki için ittihâd" inancının temelini teşkil etmektedir. Dönem literatüründe, toplum hayatında farklı din ve unsurların müsâvâtı ile beraber konuşulup tartışıldığı metinler doğrudan inhitat sebebi olarak zikredilmez. Ancak müslümanların kendi aralarındaki tefrikanın inhitat sebebi oluşu ve terakki için ittihaâdın sağlanmasının gerekliliği kuvvetli bir şekilde dile getirilir. Tahirü'l Mevlevî'nin özlü bir şekilde ifade ettiği üzere "hakikatte müttehid lakin sureta müteferrik bulunan müslümanların bir fikr-i emel takip ederek hakayık-ı dini idrak eylemesi ve medeniyet ve maarif-i İslâmiye'yi evamir-i diniye mucibince terakki ettirmesi" olarak tarif edildiğine tesadüf edilir. [1072]

Yine, henüz 1894'te Cenevre Oryantalistler Kongresi'ne Osmanlıyı temsilen katılan Ata Hüsnü'nün konuyla ilgili değerlendirmesi son derece çarpıcıdır:

> *" (...) kurun-ı ulâda deaim-i medeniyet ve umran olan ehl-i İslâm'ın hâiz bulundukları büyüklük, feraset, mecd, saltanat, şevket ve satvet, saadet ve devlet, 'izz u mefharet gibi fezâil ve mehâsini şimdiki halet-i inşikak, inkisam, gabavet, cehalet ve zillet ve meskenetle mukayese eden her bir âkil-i basir ihvanının hâkimiyetten mahkûmiyete, galibiyetten mağlubiyete esbâb-ı sükût ve nüzûlünü, bunun da adem-i ittihat ve cehalet olduğunu fehm u derkederek mazi ile hal arasındaki fark (...) "*[1073]

Osmanlı'nın son döneminde siyaset sahasında dinî gelenekçilikle siyasî liberalizmi birlikte yürütmekle itham edilen bir kesim vardır. Avrupa âdet ve düşüncelerinin taklitçileri tarafından bu kesim Yeni Osmanlılar diye adlandırılmaktadır. İslâmî siyasî değerlerle Batılı tarzdaki hükümet sistemlerini telife çalışan Yeni Osmanlıların kanaatlerine iyi bir misal olan *Akvemü'l-mesâlik fî maʿrifeti ahvâli'l-memâlik* adlı kitabın yazarı Tunuslu Hayreddin Paşa dahi Batılılaşma'yı her sahada yaygınlaştırmak taraftarı olanlarca tenkit edilmiştir. II.

[1070] İslâm'ın sadeliğinin bozulduğu kanaati için bkz. M. Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 75, 91.
[1071] Tasavvuf sahasına yönelik tenkitleri, ittihâd çağrısı açısından değerlendiren bir metin için bkz. Kara, **Din İle Modernleşme Arasında**, s. 370-372. Ayrıca yine ittihâdı bozucu, tefrika sebebi olarak inhitat için bkz. a.g.e., s. 379-381.
[1072] Bu bağlamdaki tartışmalar için bkz. İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri-I**, s. 29-30
[1073] Ata Hüsnü, **Hatırat-ı İslâm**, İstanbul 1325, s. 6.

Meşrutiyet't Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ise temelde hükümet tarzı bakımından Batılılaşma taraftarı olsa da köklü bir Batı taklidini savunmamıştır.[1074]

İttihad rolünün dine yüklendiği, dinin yani İslâm'ın birleştiriciliği vurgusu, terakkinin hakiki İslâm etrafında kenetlenmek neticesinde vuku bulacağı inancı Tanzimat'tan itibaren ifade edilmiştir. Bazı ulemâ tarafından İttihat ve Terakki taraftarı olması, fesini çıkarıp başı açık fotoğraf çektirmesi sebebiyle kafirliğinden bahsedilen Ahmed Rıza bile -ki Manastırlı İsmail Hakkı onun büyük adam olduğunu Paris'te Ramazan'da oruç tuttuğunu söyleyerek savunur.[1075] *"Dinden maksad, tebayi'-i beşeriyeyi ıslah ve tanzim etmek ve umumi bir nokta-i ittihâda toplamakdır (...) Dinin hükümferma olmadığı memleketlerde bile ahali sosyalizm, anarşizm gibi tabirlerle ittihâda bir vasıta arıyor: Sürüden ayrılanı kurd kapıyor."*[1076] diyerek İslâm'ın birleştirici yönüne vurgu yapmaktadır.

Ahmed Rızâ cemiyetin hedefleri ve takip edeceği siyaset hakkında kanaatlerinin kabul edilmesini talep etmiş ve cemiyetin adının İttihâd-ı Osmânî'den Auguste Comte'un ünlü "ordre et progrès" ifadesinin tercümesi olan "nizam ve terakkî"ye çevrilmesini istemiştir. Cemiyet üyelerinin de "ittihâd" kelimesinin muhafazası yolundaki ısrarları üzerine örgütün yeni ismi Osmanlı İttihât ve Terakkî Cemiyeti olmasına karar verilmiştir.[1077]

İttihad fikri, husûsen İslâm dünyasının içinde bulunduğu mağlup durumdan kurtulması için müslümanların İslâm çatısı altında bir araya gelmesi yönünde getirilen tekliflerin en temel kavramıdır. Bu bakımdan Comte'un nizam anlayışını Jön Türkler çok uluslu Osmanlı devleti içinde ittihâd olarak yorumlamışlardır.[1078] Yani Pozitivist dünya görüşü doğrultusunda terakki ile nizam arasında kurulan bu irtibatla Jön Türklerde siyasî bakımdan ittihaâd, millet fikrine dönüşmüştür.[1079]

Nitekim Filibeli Ahmed Hilmi, İslâm'da Roma ve İran tesirine dikkat çeker. İslâm kendine mahsus manevi bir medeniyet getirmiştir. Bu medeniyet

---

[1074] Meselenin detayları için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, "Batılılaşma", **TDVİA**, C. 5, 148-152 ss.
[1075] Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri I,** s. 68.
[1076] Hanioğlu, **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jöntürklük**, s. 619.
[1077] Hanioğlu, "İttihat ve Terakkî Cemiyeti", **TDVİA**, C. 23, s. 476.
[1078] Meseleyle ilgili Nâmık Kemal'in aheng-i ittihâd tanımlamasını gündeme getiren ve uyumla dayanışmanın önemini işaret eden bir yazı için bkz. Kabakçı, "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı", s. 12.
[1079] Görüş için bkz. Köker, s. 154.

Kur'an ve sünnetle şekillenmiştir. İslâm geldiği coğrafyada kalsaydı millî bir medeniyet olacaktır. Ancak geldiği andan itibaren yayılmaya başlamış, İran ve Roma gibi asırların birikimiyle şekillenen iki medeniyetle karşılaşmıştır. Bu iki medeniyet İslâm'ın manevi medeniyetini bazı değişikliklerle alıp kendi maddi medeniyetlerini, adet ve ananelerini vermiştir. Bu bakımdan İslâm'ın yayılması mütecanis bir medeniyetin, mütecanis bir milletin doğmasına mani olmuştur. Her kavim, her medeniyet kendine mahsus hususiyetlerini de İslâm olduktan sonra muhafaza etmiştir ki bu ittihâda mani olmuş, *"İhtilatât-ı akvam neticesinde İslâm'ın efkâr-ı saireye ve müslümanların akvam-ı cihana galebesini temin eden esbâb yavaş yavaş zail olmağa"* başlamıştır. Bu mânâda Filibeli ittihâdı, terakki olarak anlamaktadır. Hind'de, Çin'de İslâmiyetin hakiki mânâda yayılamadığını, İran'ın Şiiliği benimseyerek diğer müslümanlardan ayrılmayı tercih ettiğini, bu durumun "ittihâd-ı dinî"yi zedelediğini söyleyen Filibeli, İslâm'ın gücünün bizzat kendi içinden zaafa uğratıldığını bunun da inhitat sebebi olduğunu zikreder. Abbasilerin son dönemine gelindiğinde Hind, Çin ve İran'ın İslâm'ın getirdiği ilkeleri değil kendi ananeleri üzere devam ediyor olmaları sebebiyle İslâm toplumu çok büyük bir bozulmanın içine girmiştir.[1080] Özellikle Şiilerin Sünnileri farklı bir mezhep değil başka bir din gibi tasavvur etmeleri ciddi bir tefrikaya sebep olmuş, bu da Batı'nın hücumları karşısında müslümanların ihtiyaç duyduğu "içtimaî ittihâdı" baltalamıştır.[1081]

Filibeli gibi Akif de, İslâm'ın ilk asırlarında müslümanların tevhid esasıyla hareket ettiklerini, bu sebeple mamur devletler, şehirler kurduklarını, kıtalara yayılıp buralarda salatanatlar teşekkül ettiklerini, "sancakları hiç bir yerde toprağa serilmez, sözleri hiç bir kimse tarafından geri çevrilmez" bir şevket içinde yaşadıklarını anlatır. Müslümanların bu birlikteliği zedelemelerinin neticesinde "ulûm ve fünûnun ilerlemesi durmuş, sanat, ticaret, ziraat gerilemiş, müslümanlar Batı karşısında mağlubiyete düşmüştür.[1082]

İttihat ve Terakki hükümetinin husûsen 1912'den sonraki uygulamaları ve Balkan Savaşları sonrası I. Dünya Savaşı'nın arefesi milliyetçilik meselesinin

---

1080 Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 616-618.
1081 Filibeli, **Tarih-i İslâm**, C. 2, s. 637.
1082 [Mehmet Akif Ersoy], "İttihad Yaşatır, Yükseltir Tefrika Yakar Öldürür", **Sırat-ı Mustakim**, 11 TS 1326, c. V, S. 116, s. 205-207.

gündemi yoğun bir biçimde işgal ettiği, İslâm dünyasının Batı karşısında terakki değil aksine her mânâda mağdur olduğu bir dönemde, "Beka-yı devlet" için çare nedir sorusu ekseninde verilen cevaplar aynı zamanda terakki ve inhitata yüklenen anlamları da şekillendirecek, değiştirecektir.

Bahsi geçen bu dönemde meselenin milliyetçilik bağlamında mevzu edildiği metinlerin mühimlerinden biri İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'tir. Tabii bu metnin yazılmasına sebep de yine mühim başka bir makaledir. O da, Musa Kâzım Efendi'nin "İslâm ve Terakki" isimli yazısıdır.[1083]

Babanzâde, özellikle Meşrutiyet'in ilânından itibaren, "asabiyet-i kavmiye ve cinsiye" fikrinin sanki çok elzem bir şeymiş gibi gündemde tutulduğunu, Avrupa menşeli bu fikrin sorgulanmadan alındığını, bir "hutve-i terakki" varsayıldığını halbuki İslâm için büyük bir hastalık olduğuna dikkat çeker. Bunun dinen yerilen ve reddedilen bir fikir olduğunu söyler.[1084] Böylece terakki ile kurtuluş fikri arasında sarih bir bağ kurar ancak, Türkçülerin kurtuluşu yani terakkiyi milliyetçilikte bulmalarını tenkit eder.

O da, müslümanların inhitat sebepleri arasında, Emevilerle birlikte Arap asabiyesinin geri dönüşünü, bu asabiyeye tepki olarak da Abbasiler devrinde asabiyet-i acemiye ve asabiyet-i Türkiye'nin doğuşunu söyler. Asabiyet, uhuvvetsizlik ve müsâvatsızlığa sebep olmuş, bu da medeniyetten bizi koparmıştır. Bizi "zilletten kurtaracak" ise "evc-i a'lâ-yı terakkiye isâl edecek ittihâddır." Dolayısıyla Babanzâde'de terakki ve kurtuluş birbirinin mütemmim cüzüdür.[1085]

Babanzade Ahmed Naim'in tasnifine göre "Halis Türkçüler"in savunduğu "yeni kavim, yeni millet, yeni iman, yeni anane" fikirlerinin arka planında, Türk unsurunun uzun zamandır yıpranması, diğer tebaa içinde din birlikteliğinin milleti bir arada artık tutamadığı gibi hususlar yatmaktadır. Ayrıca âhiret sadetini önceleyip dünya saadetini ihmal eden bir yaklaşımla bu meselelerin çözülemeyeceğini savunan halis Türkçüler, sıraladıkları bu sebeplerden ötürü Avrupa'nın darbelerine maruz kalındığına inanmaktadırlar. Babanzâde'nin ifadesiyle "Eski iman ile kurtulamayacağız" diyen Türkçüler, zaten kurtaracak

[1083] Tartışmalar ve metinler için bkz. İsmail Kara, "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'in Esas Meselesi Ne İdi?", **Babanzâde Ahmet Naim** kitabı içinde, M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara (Hzl.), s. 191-215.
[1084] Babanzade Ahmed Naim, **Dava-yı Kavmiyet**, Daruhilafe: Tevsii Tıbaat Matbaası, 1332, s. 4-5.
[1085] Babanzâde Ahmed Naim, **Babanzade** kitabı içinde, M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara (Hzl.), s. 345.

olsaydı bu noktaya gelinmezdi diyerek, "muasırlaşarak terakki edeceksek Avrupa cemaatinden ayrılamayız" kanaatindedirler. Yani "önce Türk sonra müslümanız" denilmesini teklif etmektedirler.

1908-1913 arasında Türkçülerin her iki tarafıyla da görüştüğünü ifade eden Ahmed Naim, Türkçü-İslâmcılarla bir şekilde müşterek nokta bulunabildiğini fakat, halis Türkçülerin tamamen "dinsizlik" teklif ettikleri için cevap vermeye bile gerek olmadığını ifade eder.[1086] Bu yaklaşımdan anlaşıldığı üzere muasırlaşarak terakkiyi savunan Türkçülerin terakkiden anladıkları, din kardeşliği yerine cins/ırk kardeşliğini öne çıkarmak, âhiret değil dünya kazancını hedef almak gibi, son derece dünyevîdir. Ancak Ahmet Ağaoğlu Babanzâde'nin eseri yayınlandıktan sorna bu iddiaya cevap vermiş, Türkçüler için dinsizlik iddiasının tamamen hilaf-ı hakikat olduğunu, bunların zandan ibaret olduğunu ifade etmiştir.[1087]

Babanzade ise, "Terakki için gözümüz istikbalde olmalı" diyen Türkçülerin aslında ergenekon gibi eski hurafeleri canladırmaya çalışarak düştükleri tenakuza işaret ederek[1088], kurtuluşun, "vesile-i necat"ın "cemaat"[1089] yani İslâm'dan, İslâm birliğinden kopmamak, İslâm kardeşliğinde birleşmekte olduğunu savunur.[1090]

Ağaoğlu ittihâddı yani milliyetçilği savunurken İslâm tarihine refereansta bulunur ve "İslâmiyet kavmiyet esasını yıkarak değil onu temin ederek i'tila etmiştir." der. Ona göre Hz. Osman'ın hilafetiyle Araplar arasında kabile ruhu tekrar harekete geçmiş, bundan sonra da birçok dinî ve sosyal derin ihtilaf ortaya çıkmıştır. İslâmiyet'te zemmedilen kavmiyet fikri değil kabile asabiyesidir. Dolayısıyla Ağaoğlu, terakkinin ancak kavmiyet/milliyet fikrinin canlanmasıyla mümkün olacağını savunur.[1091]

"Kavmiyet" fikriyle İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan kurtulacağı ve terakki edebileceği fikrine katılmayan bir diğer isim de, Kavalalı

[1086] Babanzâde Ahmed Naim, **Dava-yı Kavmiyet**, s. 7-8.
[1087] Kara, "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'in Esas Meselesi Ne İdi?", **Babanzâde** içinde, M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara (Hzl.), s. 208.
[1088] Babanzâde Ahmed Naim, **Dava-yı Kavmiyet**, s. 13-14.
[1089] Babanzâde Ahmed Naim, **Dava-yı Kavmiyet**, s. 21.
[1090] Babanzâde Ahmed Naim, **Dava-yı Kavmiyet**, s. 22.
[1091] Kara, "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet'in Esas Meselesi Ne İdi?", s. 208-210.

Mehmet Ali Paşa'nın torunu Said Halim Paşa'dır.[1092] Ancak o kavmiyet fikrini Batı'daki gibi mutlak manada ırkçılık olarak da anlamaz. Elbette, "bütün hakayık-ı fenniye gibi hakayik-i İslâmiyenin de vatanı yoktur, ayrı ayrı Türk, Arap, Acem, yahut Hind müslümanlığı da olamaz" ama, İslâm milliyeti de inkâr etmez, hatta cemiyetlerin teşkilâtlanmasının en mükemmel halinin "millet" esası üzerine tesisini kabul eder, demektedir.[1093]

Said Halim Paşa, İslâm akidesine dayalı bir cemiyet hayatını asırlarca sürdüren İslâm toplumlarının pek çok farklı unsurun iştirak ve ittihâdı neticesinde kurulduğu ve bunların birbiriyle Batı'da görülmediği şekilde "vahdet-i siyasiyeyi" sağlayarak mutlu yaşadıklarını ifade eder. Bu vahdet cins, lisan, milliyet ya da mezhep birliği değil İslâm kardeşliği birliğine dayalıdır. Bu birlik tesis edildiği müddetçe de terakki edilmiştir, demektedir.[1094]

Meşrutiyet devrinde İttihad-ı İslâm adıyla yazılmış bir kitabın[1095] yazarı olarak Celal Nuri de İslâmiyet'in esasının ittihâd olduğunu, bunun bir "rabıta-i maneviye" olduğunu vurgular. Ona göre İslâm'ın iki vechesi vardır, biri dindir ki bu vicdana taalluk eder, Celal Nuri kitapta bu meseleyi ele almayacağını belirtir. İkinci vechesi siyasîdir, ki bütün müslümanlar bir millet teşkil etmektedirler. Kendisine yöneltilebilecek tenkitlerin önünü kesmek adına bütün müslümanların terakkisi için ittihâd-ı İslâm'dan bahsetmenin "irtica" hareketi ya da fikir hürriyetine darbe olmadığını savunur.[1096] Bu nedenle ona göre Türkiye'yi inkırâzdan kurtaracak İslâmiyet'tir, siyaset-i İslâmiye'dir, İttihad-ı İslâmiye'dir.[1097]

Celal Nuri'nin nezdinde Türklerin inhitatının en büyük sebebi kendileri bir medeniyete sahip değilken cenk yoluyla İran, Arap, Bizans etkisine girmeleri ve böylece kendi hususiyetlerini bu medeniyetler içinde kaybetmeleridir.[1098] Celal

---

[1092] Mehmed Said, **İslâmlaşmak,** s. 172.
[1093] Mehmed Said, **İslâmlaşmak**, s. 176.
[1094] Mehmed Said, **Meşrutiyet**, s. 25-26.
[1095] Osmanlı siyasî birliği mânasında Türkçede ilk **İttihâd-ı İslâm** isimli risâleye dair bkz. Kara, **Din İle Modernleşme Arasında**, s. 32.
[1096] Celal Nuri, **İttihâd-ı İslâm**, s. 12.
[1097] Celal Nuri, **Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye Mukadderat-ı Tarihiyye**, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331, s. 56.
[1098] Mehmet Şeref de bir mektubunda İslâm'ın geçmiş zamanların taassub ve cehaletini izale için gönderilen bir din olduğunu nitekim Hz. Peygamberin bu yönde harekette bulunduğunu ancak İslâm'ın bugün içinde bulunduğu durum dikkatle incelendiğinde bir sükûtun söz konusu olduğu ve bunun da sebebinin cehalet ve taassub olduğunu iddia etmektedir. Hicrî altıncı yıldan itibaren İslâm medeniyeti yıkılmıştır ve bunda da rol

Nuri'ye göre Türklerin Turan'da Anadolu'ya gelip "bozulmuş" Konya Selçuklularının, İran'ın, Bizan'ın mirasını devralmaları ve bu arada onların kurdukları medeniyetten bihaber olmaları daha başta onları bu medeniyetler karşısında tesir altında bırakmıştır. Dolayısıyla Arap, Acem ve Rum medeniyetinin tesirinde kalan Turan Türkleri, lisan bakımından, kültür bakımından zor durumda kalmıştır. Üstelik Türkler bu medeniyetlerle karşılaştıklarında bu medeniyetler inhitat devrine girmişlerdir. Türkler kendi ırkî hususiyetlerini bırakıp bu tefessüh etmiş medeniyetlere ram olmuşlardır. Türk kanı birçok farklı milletlerinkiyle karışmıştır. Bundan sadece avam ve ehl-i kura kendini kurtarmıştır. [1099] Halbuki milletlerin terakkisi, "esasat-ı milliyenin" muhafazasına bağlıdır. Türkler bunu sağlayamadıkları için tedenni etmişlerdir.[1100] Bu noktada Celal Nuri Tanzimatçıları ve meşrutiyetçileri metod olarak yanlış bulmaktadır. Her iki grup da "bir memleketin terakkisi için bilinmesi lâzım gelen kavaid ve kavanin-i içtimaiye ve iktisadiyeyi pek o kadar düşünmemişlerdir." Avrupanın kanunlarını düşünmeden alarak "kopyacılık" yapmışlardır. Yapılması gereken "terakkiyât-ı içtimaiyeye, terbiyeviye ve iktisadiyeye hasr-ı gayret edip andan sonra, ana göre, hukuk-ı umumiyeyi ıslah etse idiler daha tabii olurdu" demektedir. Bu bakımdan bizim devlet adamlarımız Osmanlı'nın şartlarını dikkate almamışlar Avrupa ülkeleri gibi "lisan, mizaç, kabiliyet itibarıyla aşağı yukarı birbirine benzer efraddan mürekkeb zannetmişlerdir."[1101]

Müslümanların yeniden terakkisi, yani içinde buundukları zilletten kurtulabilmeleri için yine yeniden İslâm'ın özüne, hakikatine en sade haline dönmeyi teklif eden Meşrutiyet münevverlerinin bu bağlamda ittihâd vurguları da, itikat-ibadet-fikriyat-siyaset bakımındandır.

---

alanlar Cengiz, Hülagû ve Timurlenk olmuştur, demektedir. Bkz. Mehmet Şeref, "Sükût-ı İslâm Tarihi Önünde/ Cengiz, Hülagu, Timurlenk", **İctihad**, 6 Mart 1330, S. 96, s. 2162-2164.

[1099] Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat*, s. 24-26/28. Celal Nuri'nin Osmanlı'nın Türklerin terakki edememesinin arkasında yatan sebepleri sıralarken onların farklı unsurlarla karışması –göçler, evlilikler v.s.- ve bu unsurların mevcut hastalıklarını da devralmalarını göstermektedir. Yani Acem'in, Arab'ın, Çerkes'in asırların eseri ne kadar zaafı varsa bunların hepsi Türk'e de intikal etmiş ve bu da "Türk cemiyeti"nin Avrupa nispetinde terakki edememesine neden olmuştur. Türk olmayanlarla "tevhid", Türk unsurunu haleldâr etmiştir. Celal Nuri'ye göre bozulmadan kendini koruyabilen Türkler de vardır: Avam ve ehl-i kura.

[1100] Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat*, s. 30.

[1101] Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat*, s. 44-45.

SONUÇ

Batı'da Aydınlanma felsefesi ve 19. yüzyılda evrim teorisiyle şekillenen "progrés" kavramı, son dönem Türk düşüncesine "terakki" kelimesiyle tercüme edilmiştir. Hususen II. Meşrutiyet devri Türk düşünce dünyasında terakki kelimesi, 18. yüzyıl Aydınlanma, 19. yüzyıl Sosyal Darwinizm ve Pozitivizm felsefelerinin akla duyulan itimat, tabiat bilimlerinin ulaştığı neticeler ışığında hayatın her sahasında tevarüs ve muhitin de tesiriyle tedrîcen basitten karmaşığa, fertlerin ve toplumların hayatlarının her sahasında en iyiye doğru gelişmenin mevcudiyeti hakkındaki iyimser inancı bünyesinde barındıran progrés kavramının Türkçedeki adı olmuştur. Böylece terakki kelimesi bu devirden önce literatürde sahip olduğu dinî ve manevî kemal anlamlarından nispeten uzaklaşarak/farklılaşarak dünyada maddî refahın, saâdetin ve mükemmelliğin teminiyle, istikbalde devletin/milletin kurtulucağı konusunda duyulan ümidin adına evrilmiş, bir kavram haline gelmiştir. Ayrıca insanın tab'an birlikte yaşamaya, değişmeye ve gelişmeye müsait olması sebebiyle basit ve ilkel bir halden akıl ve tecrübe birikimi sayesinde alet yapmada ve devlet kurmada gelişerek medenî seviyeye terakki ettiği savunulmuştur. Burada akıl ve tecrübe kadar nübüvvetin de insana yol gösterdiğine inanan Meşrutiyet aydınlarının varlığı terakki fikrini Aydınlanmacı ilerlemeden farklılaştırmaktadır.

Progrés kavramı Batı'dan tercümelerin arttığı Tanzimat döneminde Türkçeye girmiş fakat kavramsal tartışmalara sınırlı sayıda konu olmuştur. Kavramın Türkçe karşılığı terakki kelimesi de, felsefe ya da sosyoloji ilmi problemi olarak ele alınmaktan çok hayatın hemen her sahasında, her tür metinde "terakki edelim!" sloganı eşliğinde yer almıştır. Batı'daki coğrafî keşifler ve sanayinin insanlığın akıl melekesini kullanmaktaki terakkisinin neticesi olduğunu düşünen medreseli olmakla birlikte Batı'da fen bilimleri de tahsil eden Hoca Tahsin ya da II. Abdülhamid'in eğitim kurumlarından mezun Namık Kemal, Şemseddin Sami gibi Tanzimat kalemiyesi, tecrübe birikimi ve akıl sayesinde insanoğlunun tabiata tahakküm edebilir hale geldiğini böylece terakki ederek Batı medeniyetini ortaya çıkardığını düşünmektedirler. Onlara göre Batı dışındaki milletlerin çoğu ulûm ve fünûnda geri kalmışlar, vahşi ve bedevî yaşam tarzını değiştirmemişler hatta bunu

tercih etmişler, "tarz-ı kadîme"de ısrar etmişlerdir. Ahmet Cevdet Paşa gibi bir Osmanlı bürokratı da devletler ve milletler için bedevi bir halden medeniyete doğru tabii bir terakki olduğunu savunmuş, siyasî istikrar ve maddî refahı terakki olarak yorumlamıştır. Batı'nın ulûm ve fünûnundan istifade etmekle birlikte ahlâkî zaaflarından sakınmak gerektiğini her seferinde vurgulayan Tanzimat münevverinin terakki fikri, progrés kavramının içerdiği vahşi-medenî, eski-yeni ayrımı, Fransız pozitivizmi, teknik-teknolojiye sahip olma gibi parametreleriyle paralellikler arzetmektedir.

Kavramın bu dönemde siyasî kullanımları da mühimdir. Ahmed Rıza'nın yönlendirmesiyle Fransız pozitivistlerinin "Ordre et Progrés/Nizam ve Terakki" fikri "Union et Progrés/İttihad ve Terakki" olarak değiştirilmiş, böylece İttihad ve Terakki cemiyetinin kuruluş gayesinde görülen devletin dağılmasını durdurmak, tebaanın bütünlüğünü sağlayabilmek için istibdâta değil Fransa devriminin getirdiği hürriyet, müsâvat ve uhuvvet umdelerini temin etmek terakki fikrinin siyasî muhtevasını oluşturmuştur. Dolayısıyla devletin Batı karşısındaki mağlubiyetine son verebilmek için siyasette ıslahata gidilmesini teklif eden İttihatçılar da terakkiyi devrimci mânâda kullanmamakta, saltanatın ve hilafetin kökten kaldırılmasını değil istibdatın terkini teklif etmektedirler. Bu mânâda nizam ve ittihad fikriyle irtibatlı olarak kanun-ı esasî devletin terakkisi için olmazsa olmaz çaredir.

Tanzimat devri teraki fikrinde göze çarpan bu hususlarla Meşrutiyet devri münevverinin terakki tasavvuru arasında örtüşen ve farklılaşan noktalar bulunmaktadır. Meşrutiyet'le birlikte siyasî sorunların artmasının yanı sıra Batı felsefesinden tercümelerin de çoğalmasıyla devlette ve toplumda karşılaşılan meselelerin sebeplerine ve çarelerine yönelik bakışın da değişmesi tabii idi. Sorunların kanun koymakla çözülemeyeceği, bu kanunları oluşturacak ve tatbik edecek insan unsurunun ve toplumun yapısının çözümlenmesi, bu doğrultuda tedbirler alınması gerektiği fikri yaygınlık kazanmıştır.

Bu noktada Osmanlı münevveriyle toplumları bir organizma gibi kabul eden Sosyal Darwinizm'in evrim/tekâmül felsefesinin yolları kesiştiğini ve terakki

fikrine başka bazı hususların dahil olduğunu söylemek mümkündür. Bir tabiat felsefesi olan "Evolutíon" "tekâmül", Herbert Spencer'in "Social Evolutíon" felsefesi, "tekâmül nazariyesi" ya da "içtimaî terakki" olarak tercüme edilmiştir. Bu nazariyeye göre organizmalarda gözlemlenen veraset, ıstıfa, intibak ve hayat mücadelesi ilkeleri cemiyetlerde ve tarihte cereyân eden değişimler için de sözkonusudur. Çünkü toplumlar da bir tür organizmadır ve tevarüs ettikleri hususiyetlerle birlikte zaman içinde tedricen şartlara uyum göstererek hayatiyetlerine devam etmektedirler. En önemlisi tekâmül yoluyla terakki, toplumsal değişimlerin kanun koyucular, idareciler eliyle olmadığı anlamına gelmektedir. Toplumların ihtiyaçlarından ve mazilerinden bağımsız dışardan zorlamayla ihtilâl yoluyla yapılan değişimleri geçicidir. Kanunlar toplumların ihtiyaçlarına ve hissiyatına uygunsa değişime sebep olur ve bu değişim tedrîcen vuku bulur. Yani toplumlar vahşetten medeniyete tekâmül yolut-yla terakki ederler. Tanzimat devrinde de bilinen tekâmül felsefesi ve özellikle Herbert Spencer II. Meşrutiyet'te pozitivist-Sosyal Darwinist felsefeye yakın metinler telif eden Ahmed Şuayb, Bedii Nuri gibi isimlerce bu inancın paylaşılmasının yanı sıra ilâhiyat sahasında kalem oynatan Babanzâde Ahmed Naim, Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalılı Hamdi Yazır gibi Meşrutiyet münevverleri de bu kanunların aynı zamanda Allah'ın yeryüzüne koyduğu nizamın, sünnetullahın bir parçası olduğunu savunmuşlardır.

Burada elbette bazı farklar gözlenmektedir. Mesela Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası yazarı Ahmed Şuayb ahlâkın fıtrî olmadığını, onun dahi zamanla terakki ettiğini, mutluluğun da geride değil ilerde olduğunu buna mukabil terakkinin maziden tamamen alakanın kesilmesiyle mümkün olamayacağını bunun bir birikim bir veraset neticesinde tedricen maziden kopmadan sebat ve değişim arasında denge kurularak gerçekleşeceğini savunur. Onun saadeti ilerde gören bu yaklaşımına mukabil ilmiye mensubu Elmalılı, Babanzâde ya da Filibeli gibi isimler ise mazide vahyin nazil olup birebir yaşandığı devri saadet devri olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre müslümanlar için tekrar bir saadet ortamı, mazideki o devre rücu ederek yani bir bakıma geriye giderek terakki etmekten geçmektedir.

Netice itibarıyla Meşrutiyet münevverleri devletlerin ve cemiyetlerin terakkisinin organizmalarda görüldüğü üzere basitten karmaşığa doğru, yavaş yavaş ve dışardan herhangi bir baskı olmadan tabii seyrinde gerçekleştiğini düşünmektedirler. Dolayısıyla toplumlar sahip oldukları, tevarüs ettikleri sağlıklı uzuvlarıyla yürüyecekler, zaman içinde karşılaştıkları şartlara kimi zaman uyum gösterecekler, bu esnada artık kullanmanın kendilerine zarar verdiği yapılarını, unsurlarını terkedecekler, yenisini almakta çekimser davranmayacaklar, en mühimi her birimde bu süreçler bir düzen ve birliktelik içinde gerçekleşecektir. Ancak bu takdirde toplumlar, devletler terakki edecektir. Yani Batı medeniyetinden vazgeçemediği gibi kendi mazisinden de toptan vazgeçemeyen Meşrutiyet münevveri için "terakki, ama nasıl?" sorusunun cevabı tekâmül felsefesinde bulunmuş gibidir.

Dönemin terakki tasavvurunun bir başka mühim noktası da, mükemmelleşme mânâsındaki yenilenmenin insanlık tarihinde birbirine zincirleme bağlı değişimlerin takibiyle sürekli, toplumlarda ise nöbetleşe ortaya çıktığı kanaatidir. Bu bağlamda maziyi, mazide kalmayı, durmayı, istikrârı tedennî/tereddî/inhitât kabul eden Meşrutiyet münevverleri, geleceği yenilenme ve mükemmelleşme yolunda gerçekleşen değişimler olarak varsaymışlardır. Buna göre insanlık bir bütün olarak vahşet halinden medeniyete terakki etmiştir. Asırlar öncesinde mağaralarda yaşayan avcılıkla geçinen insanlar zaman içinde medenîleşerek terakki etmiştir. Ancak bazı milletler bu yürüyüşte geri kalmıştır. Osmanlı'nın modernleşme öncesi tarih tasavvurunda tesirleri olan İbn Haldun'un toplumların devrî bir biçimde bedeviyetten hadariyete evrildiği fikri yerini, insanlık için başlangıçta ibtidâî bir halin olduğu inancına bırakmıştır. İnsanlık başlangıçta basit topluluklar halinde, büyük kalabalıkların henüz bir arada yaşama pratiğini edinemediği, dolayısıyla güvenliğin henüz ciddi problem olduğu dönemlerden geçmiş, aklını kullanıp tecrübelerini zenginleştirdikçe değişerek daha mütekâmil ve müterakki bir hükümet ve toplum düzenine ulaşmıştır.

Özetlemeye çalıştığımız, temel hususlarına dikkat çektiğimiz bu tarih tasavvuru Batı'da Comte'un üç hal kanunu bağlamında şekillenen insanlık tarihi tasniflerini de benimsemeyi getirmiş, kadim Yunan terakki devirlerinin başlangıcı

sayılmıştır. Bu noktada modernleşme öncesi Türk düşüncesinde tarihin nübüvvetle başlatılması, dinin medeniyeti, peygamberlerle birlikte medeniyetlerin de teşekkül ettiği tasavvurunu zaafa uğramıştır. Bunun neticesinde İslam peygamberinin zuhur ettiği ve takip eden dönemin Batılı mânâdaki karanlık Ortaçağ'a tesadüf ettiği iddia edilmiştir.

Burada dikkat çekmemiz gereken bir husus vardır: Meşrutiyet münevverinin fikir dünyasında bu mevzuyla alakalı benzerlikler olmasına rağmen yine de iki farklı yaklaşımın ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Biri insanlığı medeniyet yolunda terakki ettirenin nübüvvet olduğunu savunanlar, diğeri de insanlığın medeniyette terakki ettikçe din duygusuna sahip olduğunu, daha doğrusu müterakki insanın dinle muhatap kılındığını savunanlardır. Bahsettiğimiz bu iki grup da insanın idrak bakımından terakki etmesine paralel olarak dinin de terakki ettiğini inanmaktadır. Bu bakımdan İslâm dini, İslâmcı, Türkçü hatta Batıcı olarak isimlendirilen Meşrutiyet münevverlerince hem prensipleri bakımından hem de tebliğinin insanlığın zihnen, ruhen gelişmiş bir devresine tekabül etmesi sebebiyle en müterakki dindir.

Medeniyetin kurucusu olarak vahyi kabul eden Filibeli, Aksekili gibi medreseliler dahi insanlık için vahyin gelişinden önce de bir ibtidaî dönemi olduğunu varsaymaktadırlar. Ancak onlar ısrarla insanlıkla nübüvvetin beraber başladığını dolayısıyla insan için en başta dahi mutlak bir cehaletin olamayacağını savunurlar. Çünkü bilinebilen en eski tarihte de insan alet yapabilen bir varlıktır. Burada devreye yaratılış, ilk insan, ilk peygamber meseleleri de girmektedir. Yani medeniyet ve nübüvvet arasında paralellik kuran zevata göre ilk insan bir peygamber olması sebebiyle hakkında mutlak cehalet, gerilik ve vahşetten söz edilmez.

İnsanlığın terakkisini vahiyle değil de akılla açıklayan Ahmed Şuayb, Bedii Nuri gibi pozitif felsefe ve sosyolojiyi Türk düşüncesine tanıtan isimler, vahşetten medeniyete terakki edildiğini, halen insanlarda vahşet özelliklerinin mevcudiyetinin de eskiden vahşi olduklarına bir delil sayılabileceğini savunurlar. Onlara göre akıl, ahlâk fıtrî olmayıp yaşayarak, tecrübe edilerek sahip olunan

kazanımlardır. Rıza Tevfik de Comtecu yaklaşımla, insan için başlangıçta vahşetin söz konusu olduğunu, ibtidaî halden başlayarak metafizik, teolojik ve rasyonel devreler geçirdiğini anlatır. Rıza Tevfik'in aksine bir şeyh ve bir medreseli olarak Elif Efendi ilk insanın bir peygamber olduğunu dolayısıyla onun ibtidaîliğinin zatında yani insaniyette olmadığını, dünya hayatında kullanacağı aletleri tedarik edip geliştirmek hususunda bir ibtidaîlik olabileceğini savunur. Ancak bu ilk peygamberin ölümünden sonra insan tekrar delalete düşerek zaman içinde hayvandan daha aşağı vasıflara düçar olabilmiştir. Bu mesele yani özellikle Haeckel'in *Der Monismus* isimli eserinin tercümesinden sonra insanın evrimi, ilk insanın basit olup olmadığı Meşrutiyet münevveri tarafından nispeten sıklıkla tartışılmış, Aksekili, Rusçuklu gibi medreseliler mevzuyla alakalı taraf olmuşlardır. Rusçuklu Kur'an'da insanın başlangıcı için söz etmeye değmeyecek kadar basit ve hakir bir varlık –maymun değil ama- olduğuna işaret edildiğini delil göstererek, tabiat kanuna uygun bir biçimde ıstıfa, tekâmül, tenasül, veraset gibi süreçlerden sonra terakki etmiştir, demektedir. Onun Batı felsefesi tarafından teyid edildiğini ileri sürdüğü bu tekâmül tasavvuru Kur'an'da asırlar önce bildirildiği için müslümanlar bu açılan yoldan yürümelidir, demektedir. Aksekili ise bu iddianın Darwinizm'i haklı çıkaracağı, insan nevinin müstakil bir varlık olarak yaratıldığı inancını reddedeceğini savunarak karşı çıkmıştır. Ayrıca o yukarıda da işaret ettiğimiz üzere ilk insanın peygamberliği ve eşyanın daha başlangıçta ona öğretilmesi sebebiyle vahşilik, ibtidaîlik gibi bir dönemden geçmediğine inanmaktadır. Özetle medreseli olsun ya da olmasın Meşrutiyet münevveri radikal bir iki ses dışında insanın maymundan terakki ettiğine dair bir kanaate sahip değildir. Ayrıldıkları husus başlangıçta bir ilkelliğin olup olmadığıdır. Bu noktada da bir medreseliyle bir mekteplinin Batı felsefesinin tekâmül nazariyesini yine geleneksel bilgilerden referansla istifade etmeyi tercih ettikleri de gözden kaçmamaktadır.

Peygamberler insanlık tarihinde terakkinin, medeniyetlerin kurulmasını teklif ve tebliğ için gönderilmiş, Hz. Adem bu bakımdan insanlığa medeniyeti telkin eden bir peygamber olarak ilk insan gibi vahşi, ibtidâî biri değil, vahyin kendisine öğrettikleri sayesinde donanımlı medenî bir şahsiyettir. Nitekim Hz.

Muhammed'in getirdiği vahiy de insanoğlunun fıtratındaki terakki etmeye, iyileşmeye, mükemmelleşmeye, aklî davranma ve hürriyete sahip olma arzularına paralel ahkamı muhtevidir. Buna rağmen Meşrutiyet dönemi zihin dünyası insanlığın medeniyette geldiği son noktayı Avrupa olarak kabul etmektedir. Son dönem Türk düşüncesi noktai nazarında, insanlığın vahşiyet hallerinden tedrîcen değişe değişe, aklını daha fazla kendisini ve etrafını anlamaya yönelik kullanmasının neticesinde maddî medeniyet şekillenmiş, Avrupa'da tecessüm etmiştir.

Bu bakımdan medeniyet denildiğinde bir yandan toplumun ilişkileri, kurumları en iyi bir biçimde teşkilâtlanması, toplumsal rollerin belirginleşmesi böylece bireylerine hem iktidar hem saadeti temin edebilecek aletleri verebilmesi, güvenliğini sağlaması kastedilirken, diğer taraftan insanın, fikir ve his kabiliyetlerinin mükemmelleşmesi, dünyevî refahın, servetin artması akla gelmektedir. Özellikle bu dönemde meseleyi pozitivist sosyoloji bağlamında ele alan Ahmed Şuayb, Bedii Nuri ve Rıza Tevfik insanlığın medeniyette terakkisinin tekâmül kanuna tabi olarak tüm bu sıralananları tedarik edebildiği nispette gerçekleştiğini savunan düşünürlerdir. Üçünün de esas itibarıyla vurguladığı medeniyetin birarada yaşamak fikrinden çıktığı, insanın tabii olarak birlikte yaşamaya meyilli bu sebeble de hukuk, kanun, nizam arayışının onun terakki ettirdiğidir. Bu nedenle özellikle Rıza Tevfik'in hükümet biçimlerinin insanın medeniyette terakkisinin en büyük göstergesi olduğuna dikkat çekmesi mühimdir. O, Spencerci bir anlayışla liberalizmin müterakki bir medeniyetin yönetim biçimi olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Meşrutî yönetimi medeniyet ve terakki olarak savunurken bu hükümet etme biçimine karşı çıkanları irtica ile suçlamaktadır.

Medreseli diyebileceğimiz Meşrutiyet münevverleri de pozitivist sosyoloji bağlamında medeniyeti birlikte yaşamak ve maddî refahın temini olarak yorumlayanlarla aynı kanaattededir. Onlar da medenî olmayı, tekâmülü fıtrat, sünnetullahla izah etmekte insanların biraraya gelip yaşama ve bunun kanunlarını ortaya koyma noktasında zaman içinde terakki ettiklerini bunun da medeniyeti

meydana getirdiğini dile getirmektedirler. Filibeli, Musa Kâzım, Elmalılı gibi son dönem Türk düşüncesini değerlendiren yazarlarca İslâmcılar arasında kabul edilen isimler de İslâm'ın fıtrî bir din olduğu dolayısıyla medeniyetin yolunu açtığını savunmaktadırlar.

Özellikle Batı'nın fen bilimlerinde ortaya koyduğu devasa faaliyet ve birikim bu dönem münevverlerini tesiri altına almış, medeniyet denildiğinde pozitif bilimlerde gelinen noktaya işaret etmektedirler. Bu bilimlerin ortaya çıktığı zaman dilimi öncesi ilimler kadim, müşterek bir kanaatle ortaçağa ait olmakla itham edilmektedir. Ortaçağın düşünce üzerinde bir baskı kurduğu bu nedenle yeni ilimlerin ortaya çıkmasının mümkün olmadığı, ancak Batı'nın kilise ve skolastisizme karşı çıkması neticesinde pozitif felsefe, pozitif bilimlerin önü açılmıştır kanaatinde mesela İslâmcı olarak anılan Filibeli ile Batıcı olarak anılan Celal Nuri hemfikirdirler. Medeniyetin kıstası olarak kabul edilen bu ilimler ve fenler bütün insanlığın birikiminin neticesidir, Batı'da ortaya çıkması Şark'ı bunları kabul etmekten alıkoymamalıdır, zira Batı bir yeniden doğum, bir rönesansla bu büyük kazanımın yolunu açarak insanlığa hizmet etmiştir, demektedirler.

Meşrutiyet devri münevveri için terakki tasavvuru Şark'ı, Batı'yı hatta tüm insanlık tarihini bir okuma enstrümanına dönüşmüş, bu perspektif bir mihenk taşı olmuştur. Buna göre, insanlık tarih boyunca basit bir hayattan gelişmiş bir hayata aklını tabiat üzerindeki otoritesini güçlendirecek şekilde kullanarak ulaşmış, toplumlar ve devletler düzeyinde nizamı sağlayacak tedbirler geliştirmiş, bunun için kanunlar koymuş, nihayet bu sürecin en yetkin modeli olarak modern Batı medeniyeti ortaya çıkmıştır. Batı, mazinin yani kilise ve aristokrasinin otoritesini kırıp hür irade ve fikrin rehberliğinde yeni bilim, siyasette yeni bir rejim, teolojide yeni bir din tasavvuru, gündelik hayatın pratiklerinde işleyişi kolaylaştıracak teknik-teknolojik gelişmeler sayesinde toplumun maddi refahını, tabiattan her mânâda istifade edebilecek vasıtaları tedarik etmiştir. Şark ise mazinin bilgi, toplum, siyaset ve hurafelere teslim olmuş din tasavvuruyla hayatı idame etmeye devam ettiğinden Batı'yla yaptığı savaşları kaybetmiş, sınırlarında geri çekilmek zorunda kalmış, onun sömürgesi haline gelmiştir. Özetlemeye

çalıştığımız bu algı biçimi genel olarak, Batı karşısında yaşanan askerî mağlubiyetleri Şark'ın her sahada yetersiz olduğu inancıyla açıklamaktadır. Müslümanlar niçin geri kalmış, Batı neden terakki etmiştir? Dolayısıyla bu sorulara verilen cevaplar aynı zamanda modernleşme tecrübemizin zeminini oluşturmaktadır. Modernleşme için Batı'ya yüzünü çeviren Meşrutiyet münevveri, toplumun hemen her kesiminde, kalemiye, ilmiye ve seyfiye terakki istemektedir. Ancak bu terakkinin nasıl gerçekleştirileceği, maziyle daha doğrusu hayatın her sahasına rengini vermiş İslâm'la olup olmayacağı meselesi bir ayrım noktasıdır. Terakki için değişim şarttır diyen Meşrutiyet münevveri bu değişimin İslâm'a rağmen mi, bizzat İslâm'ın taşıdığı esaslar yardımıyla mı olacağı noktasında farklılaşır. Terakki sadece askerî sahada yeterli olmadığına göre ferdî ve içtimaî hayatta yavaş yavaş bazı değişikliklere gidilmelidir. Osmanlı devletinin ve tabii İslâm dünyasının kurtuluşu buna bağlıdır.

Avrupa bu yürüyüşü gerçekleştirebilmiş ancak İslâm dünyası insanlığın bu yürüyüşünde tarihin bir döneminde geri kalmıştır. Tarihte en üst seviyeye ulaşarak "saadet" asrını yaşamasına, sonraki dönemlerde de maddî-manevî zenginlikler, pozitif bilimlerde büyük başarılar, siyasî-askerî zaferler gerçekleştirmesine rağmen bu kazanımları sağlayacak bakış açısını terkettiği için yürüyüşü durmuştur.

Bu noktada Oryantalistler, rasyonalite ve hürriyete ket vurması sebebiyle İslâm'ın terakkiye mani olduğu iddiasını savunmuşlardır. Meşrutiyet münevverleri ise, İslâm'ın değil müslümanların terakkiye engel oldukları kanaatindedir. Çünkü asr-ı saadette son derece müterakki bir toplum inşa edilmişken Hz. Peygamber'in vefatı ve husûsen dört halife devrinden sonra, hurafeleri ve mazideki tatbikatları sorgulamadan muhafaza etmekte ısrarcı, aklın kullanımına çeşitli baskılar uygulayan, yeni ictihatlarda bulunmakta tembellik ve eski ictihadları muhafazada mutaassıb davranan, dünyanın zenginliklerini elde etmeyi hoş görmeyen, istibdatla toplum idare eden bir tutum içine girmişlerdir. İslâm, terakkiyi terviç eden medenî, içtimaî, aklî bir din olmasına rağmen bu böyle vuku bulmuştur. Müslümanlar Hz. Peygamber devrinde müterakkîdirler, zira İslâm'ın ruhuna uygun sade, her sahada vahdeti, ittihâdı sağlamış bir hayat yaşamaktadırlar. Ancak daha sonra medeniyet yolunda terakki eden müslümanlar fikrî ve içtimâî bakımdan sadelikten

uzaklaştıkları için inkirâza düçâr olmuşlardır. İslâm'ın hakiki saadet menbaı olduğu hususu İslamcı, Türkçü, Batıcı pek çok Meşrutiyet münevveri tarafından zikredilmiş, bu sebeple "mâni-i terakki" değil, "bâis-i terakki" olduğu ifade edilmiştir. İslâm, medeni ve müterakkî bir din olarak geldiği ilk dönemde ve sonraki bir kaç asırda siyasi, iktisadi, ilmi açıdan muhkem, muvaffak bir hayat düzeni kurmuş, hatta Avrupa'nın bugün sahip olduğu tekniğin, teknolojinin ilmî temellerini atmıştır. İslâm tabii bir din olarak cemiyeti ve ferdi terakkiye, hürriyete, ilmî ve dünyevî her tür rahat ve saadeti temine teşvik eden bir dindir. Yeniden terakki edebilmek asr-ı saadetteki gibi hakiki İslâm'ı yaşamaya bağlıdır. Şimdi artık bunu Batı medeniyeti temsil etmektedir. Batı'nın maddi terakkisini almak onun sanayi ve teknoloji sahasında ortaya koyduklarından istifade etmek gerekir. Bunu yapmakta da bir beis yoktur; çünkü zamanın şartlarına intibak edilmesi, bunun için de ictihad mekanizmasına yeniden işler vaziyete getirilmesi terakki için mecburi istikamettir. Nihayet tarihte müslümanların fikren, dinen ve siyaseten ittihâd ettikleri zaman terakki gösterebildikleri gibi bugün de tefrikanın ortadan kalkmasıyla inhitatın önüne geçilebilecektir.

Bu meselelerin Osmanlı münevverinin gündemine gelişinde bazı metinlerin de ciddi tesiri olmuştur. Özellikle oryantalistlerin İslâm tarihine yönelik yazdıkları eserlerin Türkçeye tercümesinden sonra bunlar etrafında yoğun tartışmalar cereyan etmiştir. Bu kitaplarda vurgulanan asr-ı saadet ve onu takip eden bir iki asır boyunca müslümanların terakki ettiği sonra zamanla vahyin esaslarından uzaklaşmaları, servet sahibi olmaları neticesinde gerilemeye başladıkları iddiası İslâmcı, Türkçü, Batıcı aydınlarca da kabul edilmiştir. İslâm'ın geri bir din olduğunu söyleyemeyeceklerine göre müntesiplerinin bu dini yanlış anlayıp tatbik ettiklerini söylemek daha ikna edici gelmiştir. Dolayısıyla Dozy, Zeydan ve Renan gibi isimlerin İslâmiyet aleyhtarı sözleri, mani-i terakkidir iddialarıyla, "İslâm değil müslümanlar terakkinin manisi olmuşlardır" şeklinde ortaya koydukları önerme çerçevesinde mücadele etmişlerdir. Bu noktada İslâm kültür tarihinin çağlar boyunca ortaya koyduğu özellikle tasavvuf ilmi menşeli vahdet-i vücud gibi bazı fikirler, hatta mucizeler hurafe adı altında reddedilmiş, ictihad mahsulü hükümler dinden değildir ve terakkiye manidir denilerek

reddedilmiştir. Bu durumun İslâm'ın yaşanan ve yaşayan bir din olduğunu, çağlar boyunca farklı millet ve meşrepten insan topluluklarınca kabul edilip yaşamasının mahsulü olduğunu inkâr edip, saf İslâm adına sadeleşmek kaygısıyla bu devasa birikimin tırpanlanıp tek tip insan, tek tip inanç, tek tip kültür gibi zafiyetlere yol açacağı farkedilememiştir.

Hurafeler, maziye bağlılık ve tüm bunları muhafaza etmek gayreti hususunda İslâm toplumunu eleştiren Meşrutiyet münevveri müşterek kanaat sahibi olmakla birlikte mesela Mehmed Şemseddin Günaltay, Elmalılı'dan çok Abdullah Cevdet'e fikirleri bakımından daha yakın durmaktadır. Bu hususta yani İslâm'ın Müslümanlarca yanlış yaşandığı için geri kalındığı iddiasında farklı derecelerde de olsa Batıcı olarak tavsif edilen Abdullah Cevdet'le Namık Kemal'in ya da Said Halim Paşa'nın aynı hataya düştüğünü görmek şaşırtıcıdır.

Yine Oryantalistlerin müslümanları devlet yönetiminde ruhanî olanla dünyevî olan arasında sağlıklı bir ayrıma gidememesi sebebiyle geri kaldığı iddiası Abdullah Cevdet tarafından benimsenirken, İslâmiyetin esas itibarıyla akla ve hür iradeye dayalı bir din olarak bu türden hükümet biçimlerini teşvik ettiği dolayısıyla Müslümanların hem ruhanî hem dünyevî olanı gözetir biçimde hükümet sistemleri geliştirdiğini söyleyen bir Said Halim Paşa örneği vardır.

İslâm tarihi boyunca farklı milletlerin İslâm'ı yanlış anlamaları, Müslüman olmadan önceki kültürlerini devam ettirme gayretleri neticesinde ortaya çıkan mirasın terakki edebilmek adına bütün olarak reddi söz konusu edilmemekle birlikte, bunlarda ayıklamaya gidilmesi, esas itibarıyla bunların İslâm'ın kendi olmadığı, dolayısıyla özellikle günün şartlarına uymayanlarının terkinin mümkün olduğu dile getirilmiştir. Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Mehmed Şemseddin gibi isimler bu hususta Elmalılı ya da Filibeli'den daha kati kanaatlere sahiptirler. Yani mezheplerin yanlışlıklarını, bazı tarikatlerin din adına savunduklarını geride bırakmayı teklif etmektedirler. Fakat bazı noktalarda yine birbirlerine yaklaşmakta mesela Filibeli de, fikir hürriyeti olmasaydı ilimlerin, felsefenin İslâm dünyasında başlangıçta da gelişemeyeceğini ehl-i sünnet Mutezile çatışması üzerinden iddia

etmiş, yeniden fikir hürriyeti ile mazinin din adına tortularından sıyrılmak gerektiğine dikkat çekmiştir.

Örnekleri çoğaltmak mümkün. Ancak bu sıraladıklarımız cihetiyle bir özete gitmek icap ederse, Türk modernleşmesi aynı zamanda Aydınlanmacı ve Sosyal Darwinist mânâda "terakki" fikrinin yükselişinin hikâyesidir. Daha doğrusu Türk modernleşmesi "terakki" fikri ekseninde şekillenmiş, husûsen II. Meşrutiyet'e gelindiğinde zaman, varlık, bilgi, akıl, düşünce, din, toplum, sanat ve iktisat anlayışları bambaşka bir hüviyet, mânâlar kazanmıştır. Değişen bu mânâlar aslında bir zihin dünyasının, bir dünya tasavvurunun değiştiğinin işaretidir.

Böylece varlığını muhafaza etmek, İslâm'la şekillenen mazisini, tevarüs ettiği birikimi muhafaza ederek ama aynı zamanda bu bunalımlardan nasıl kurtulabileceğinin yolunu arayan dönem aydını geriye dönerek ama yeniden de istifade ederek bir terakkinin imkânlarını aramaktadır. Hatta burada neyi alıp neyi almayacağı, neyi nasıl dönüştüreceği hususunda karar vermeye çalışmaktadır.

II. Meşrutiyet devrinde "terakki" müslümanların içinde bulundukları hayat memat şartlarında, mazideki görünümlerinden ve pratiklerinden farklılaşarak içtimaî, siyasî, askerî, dinî, ilmî, fennî kısaca hayatın her sahasında Batı medeniyetinin özellikle Aydınlanma'yla birlikte gerçekleştirmiş olduğu yenilikler istikametinde tedrîcen değişerek daha mutlu ve müreffeh bir hayata kavuşma idealinin adıdır. Bu sahaların her hangi birinde terakkinin gerçekleşmesi İslâm dünyasının mayasını teşkil eden, onun şekillendiren ruhtan vazgeçmeden mazideki yanlış uygulamaların terki, bugünün taşıdığı tüm yüklerden kurtulmak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında terakki, kadîm devrî düşünceden farklıdır. Orada iyi ve doğru gelecekte değil şu anda mevcuttur ve bunlara ulaşabilmek için bazı kabiliyetler gerekmektedir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da 19. asır Türk Düşünce hayatının kilit kavramlarından biri olan terakkiye farklı yaklaşımları ortaya koyarken ilerici-gerici, İslâmcı-Batıcı adlandırmalarının çok da çözümleyici olmadığıdır. Zira terakkiyi savunma noktasında herkes hemfikirdir. Bunu uygulama

sahasında farklılıklar ortaya çıkmaktadır. II. Meşrutiyet devrinde görülen terakkici değişim taleplerinin en büyük hususiyeti ferdî-içtimâî yapı için getirilen tekliflerdir. Terakkinin askerî değişimlerle gerçekleşeceği fikri, yerini ferd ve cemiyette gerçekleştirilecek değişimlere duyulan inanca bırakmıştır. Tanzimat düşünürleri "Bu devlet nasıl oldu da bu hale geldi?" sorusuna cevap ararken II. Meşrutiyet'te "Bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuyla birlikte beka ve terakki özdeşleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ahmed Cevdet Paşa. **Tarih-i Cevdet**. Tertib-i Cedid, C. I, İstanbul, 1309.

Abdullah Turabi. **Halis Efendi, Bir Heykel-i İstibdat.** İstanbul 1325. 15 s.

Abdurrahman Şeref. **Tarih-i Asr-ı Hazır : 1789 Senesi Fransa İnkılabından Bid'a Eder.** C. I, İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1329.

Ahmed Midhat. **Müdafaa-III.** İstanbul, 1302.

Ahmed Midhat. **Niza-ı İlm u Din**. İstanbul, 1302.

Ahmed Midhat. **Tarih-i Umumî.** C. I, İstanbul: Kırkanbar Matbaası, 1295.

Ahmed Muhiddin. **Modern Türklükte Kültür Hareketi.** Suat Mertoğlu (Trc.), İstanbul: Küre Yayınları, 2004.

Ahmed Nazif. **Hakikat-ı Müşrika.** İstanbul: Matbaa-i Amedî, 1315.

Ahmed Refik. **Büyük Tarih-i Umumi**. C. I. İstanbul: Kitaphane-i İslâm ve Askeri, 1328.

Ahmed Refik. **Muhtasar Tarih-i Medeniyet.** İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1328.

Ahmed Refik. **Resimli ve Haritalı Tarih-i Umumî- I (Bütün Mekatib-i Sultaniye ve İ'dadiye ve Darülmuallimîn Sınıflarına**). Kütüphane-i İslâm ve Askerî, 1328.

Ahmed Reşid. **Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmanî.** C. II, Kütüphane-i Tefeyyüz, İstanbul 1327.

Ahmed Şuayb. **Hayat ve Kitaplar**. Matbaa-i Hukukiye, 1326.

Akbıyıkzade Musa. **Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar**. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315

Akgün, Mehmet. **Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.

Al-Azmeh, Aziz. **İslâmlar ve Moderniteler.** (Trc.) Elçin Gen. İstanbul: İletişim, 2003.

Alfieri, V. **İstibdat**. Abdullah Cevdet (Trc.). Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.

Ali Haydar. **Yeni Mâlûmât-ı Medeniye**. Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1329

Ali Naci [Hemedanizade], **Softalar ve Medreseler**, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1325?-1329?.

Ali Reşad. **Asr-ı Hazır Tarihi.** İstanbul: Kanaat Matbaası, 1330, s. 413; 418.

Ali Reşad. **Fransa İhtilal-i Kebiri.** İstanbul: Artin Asaduryan Basımevi, 1327.

Ali Reşad. **Mufassal Musavver Fransa İhtilal-i Kebiri Tarihi**. C. II., Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1331.

Ali Seydi. **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye**, **Kısm-ı Evvel.** Dersaadet,1329.

Ali Seydi. **Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniyye, Kısm-ı Evvel, İkinci Tab'ı**. Dersaadet: Artin Asadoryan Matbaası, 1329.

Ali Tevfik. **Fezleke-i Tarih-i Umumî-Kurun-ı Ulâ Tarihi.** C. I, İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1328.

Ali Vehbi. **Medeniyet-i İslâmiye Hakkında Bir Kaç Söz.** Bursa: Matbaa-i Emrî, 1308.

Anderson, Benedict. **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.** İskender Savaşır (Trc.), İstanbul: Metis Yayıları, 2014.

Appelbaum, Richard P.. **Toplumsal Değişim Kuramları.** Türkan Alkan (Trc.), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1970.

Armağan, Mustafa. **Gelenek ve Modernlik Arasında.** İstanbul: İz, 1998.

Ata Hüsnü Bey. **Hatırat-ı İslâm**, İstanbul: Ruşen Matbaası, 1325.

Avlonyalı Süreyya. **Fetretü'l-İslâm.** Dersaadet: Matbaa-i Artin Asaduryan ve Mahdumları, 1325.

Aydın, Suavi. **Modernleşme ve Milliyetçilik.** Ankara: Gündoğan, 1993.

Babanzade Ahmed Naim. **Dava-yı Kavmiyet**. Daruhilafe: Tevsii Tıbaat Matbaası, 1332.

Bağcı, Rıza. **Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerinde Bir Araştırma**. İzmir: Kaynak Yayınları, 1996.

Bandırmalı Koca Emirzade A. H. [Ahmed Hilmi]. **Ümmet-i İslâm Teşkilâtı Esasen Nasıldır Bugün Nasıl Olmalı**. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1332.

Barbe, Abbe. **Tarih-i Felsefe.** Buhur İsrail (Trc.), İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331.

Baykara, Tunver. **Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar**. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.

Bayrakdar, Mehmet. **İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi**. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Bedii Nuri. **Hakk-ı İntihab**. İstanbul: Muhtar Halid Kitaphanesi, 1330.

Bell, Clive. **Uygarlık**. V.Günyol, M.Urgan, vdgr. (Trc.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yay., 1998.

Berkes, Niyazi. **Türkiye'de Çağdaşlaşma.** Ahmet Kuyaş (Hzl.). İstanbul: YKY, 2003.

Beşir Fuad. **Voltaire**. İstanbul: Kitapçı Arakel, 1304/1886.

Bıçak, Ayhan. **Tarih Düşüncesi-Tarih Felsefesinin Oluşumu**. İstanbul: Dergâh Yay., 2004.

Bıçak, Ayhan. **Türk Düşüncesi, Kaygılar-II**. İstanbul: Dergâh Yay., 2010.

Bianchi, T. X. **Elsine-i Franseviyye ve Türkiyye'nin Lûgati: Dictionnaire Français-Turc**. C. II, Paris, 1846.

Birgül, Mehmet Fatih. **İbn Rüşd'de Nedensellik**. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

Birinci, Ali. **Hürriyet ve İtilâf Fırkası**. İstanbul: Dergâh Yay., 2012.

Bolay, Süleyman Hayri. **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi.** İstanbul: Yağmur, 1967.

Bourder, Charles. **İlim ve Felsefe.** Mehmet Ali Ayni (Trc.). Matbaa-i Amire, İstanbul 1331.

Bowler, P. **Evolution: The History of An Idea**. London: University of California Press, 1984.

Braduel, Fernand. **Tarih Üzerine Yazılar**. Mehmet Ali Kılıçbay (trc.). Ankara: İmge Kitabevi, 1992.

Braudel, Fernand. **Uygarlıkların Grameri**. Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.), Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

Bruhl, Lucien Levy. **İlkel İnsanda Ruh Anlayışı**. Oğuz Adanır (Trc.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları. 2006.

Burke, Peter. **Rönesans**. İstanbul: Babil Yayınları, 2000.

Burry, J. B. **The Idea of Progress an Inquiry into Its Growth and Origin**. New York: Dover Publications, Inc., 1960.

Bursalı Tahir. **Siyasete Müteallik Âsar-ı İslâmiyye.** İstanbul: Kader Matbaası, 1330/1332.

Büchner, Lui. **Madde ve Kuvvet**. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil (trc.). Dersaadet: Osmanlı Şirketi Matbaası, tsz.

Callinicos, Alex. **Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış**. Yasemin Tezgiden (trc.). İstanbul: İletişim, 2011.

Carr, Edward Hallet. **Tarih Nedir.** Misket Gizem Gürtürk (trc.). İstanbul: İletişim, 1996.

Celal Nuri [İleri]. **İttihad-ı İslâm, İslâm'ın Mazisi, Hali, İstikbali**. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1331/1328.

Celal Nuri [İleri]. **Tarih-i İstikbal**. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, 1331.

Celal Nuri [İleri]. **İştirak Etmediğimiz Harekât Tarih-i Osmanî ve Keşfiyat, Rönesans ve Reform Harekâtı.** Cemiyet Kütüphanesi, 1917.

Celal Nuri [İleri]. **Mukadderat-ı Tarihiyye-Tedenniyat-ı Osmaniye'nin Esbâb ve Sevâik-i Tarihiyesi**. İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1330.

Celal Nuri [İleri]. **Tarih-i İstikbal-I, Mesail-i Fikriye.** İstanbul: Yeni Osmanlı Kütüphanesi ve Matbaası, 1331.

Celal Nuri [İleri]. **Tarih-i İstikbal-II**. Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331.

Collingwood, R. G.**Tarih Tasarımı.** Kurtuluş Dinçer (Trc.). Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

Collingwood, R. G. **Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler**. Erol Özvar (Trc.). İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

Comte, Auguste. **Pozitivizm İlmihali**. Peyami Erman (trc.). İstanbul: MEB, 1986.

Corci Zeydan. **Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi**. Zeki Megamiz (Trc.). C. I, Dersaadet: İkdam Matbaası, 1328.

Corci Zeydan. **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**. Zeki Megamiz (Trc.). C. II, Dersaadet: İkdam Matbaası, 1328.

Corci Zeydan. **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi.** Zeki Megamiz (Trc.). C. III, Dersaadet: Kanaat Kütüphane ve Matbaası, 1329.

Corci Zeydan. **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi.** Zeki Megamiz (trc.). C. IV, Dersaadet: Kanaat Kütüphane ve Matbaası, 1329.

Corci Zeydan. **Medeniyet-i İslâmiye Tarihi**, (trc.) Zeki Megamiz. C. V, Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1331.

Coşkun, Ali. **Mehdilik Fenomeni**. İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Çankı, Mustafa Namık. **Büyük Felsefe Lûgatı.** C. I, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.

Çelen, Mehmet Kaan. **II. Meşrutiyet Döneminde Türk Tarih Düşüncesi**. İstanbul: Ötüken, 2013.

Dawson, Christopher. **İlerleme ve Din**. Yusuf Kaplan, Aylin Doğan (trc.). İstanbul: Açılımkitap, 2003.

Derey, Silvain. **Herbert Spencer'in Din ve Ahlâk Hakkındaki Nazariyesi**. Mehmed Münir [Ertegün] (trc.). Dersaadet: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1327.

Diran Kelekyan. **On Dokuzuncu Asırda İctimai ve Siyasi Avrupa: Fransa.**

Dersaâdet: Mihran Matbaası, 1330.

Doğan, Atilla. **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm.** İstanbul: Küre Yayınları.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. **Tarih-i İslâmiyyet**. Abdullah Cevdet (trc.). C. I, Matbaa-i İctihad, 1908.

Duralı, Teoman. **Hayatın Anatomisi**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Edhem Necdet. **Tekâmül ve Kanunları.** İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329.

Eğribozî, Ali İrfan. **Mufassal Ahlâk-ı Medenî**. İstanbul: Artin Asaduryan ve Mahdumları Matbaası, 1327/1329.

Ernest Renan. **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir.** no: OE 1491.

Ernst Breisach. **Tarihyazımı**. Hülya Kocaoluk (Trc.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Erzurumlu Emirzâde Mehmet Şükrü. **Milleti İkaz ve İhya Yolunda Alem-i İnsaniyete Hizmet ya da Acı Acı Figanların Verdiği Dersler**. Filibe: Hurşid Matbaası, 1913.

Evkaf Nezareti Medresetü'l-Vaizîn Nizamnâme ve Talimatnâmesi, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1329/1332.

Faure, Paul. **Rönesans**. Hüseyin Boysan (Trc.). İstanbul: İletişim Yay., 1992.

Febvre, Lucien. **Uygarlık Kapitalizm ve Kapitalistler**. Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.). Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Ferîk Süleyman Hüsnü. **Tarih-i Alem-Kısm-ı Evvel**. İstanbul: Mekteb-i Harbiye Matbaası, 1327.

Feyeraband, Paul. **Akla Veda.** Ertuğrul Başer (Trc.). İstanbul: Ayrıntı, 1995.

Filibeli Ahmed Hilmi [Şehbenderzade]. **Huzur-ı Akl u Fende Maddiyyun Meslek Dalaleti**, Birinci Kitab, İstanbul: Hikmet Matbaa-i İslâmiyesi, 1332 h./1913-1914;

Filibeli Ahmed Hilmi [Şehbenderzade]. **Tarih-i İslâm**. C. I-II, Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1327.

Filibeli Ahmed Hilmi. **Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz?.** Kostantiniyye: Matbaa-i İslâmiye-i Hikmet, 1329/1914.

Filibeli Ahmed Hilmi. **Üss-i İslâm Hakaik-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akaid,** İstanbul, 1332.

Firuzabadi. **Kamus Tercümesi**. Mütercim Asım Efendi (trc.). C. IV, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305/1889.

Francisci a Mesgnien Meninski. **Lexıcı Arabıco-Persico-Tvrcici**. C. III, Viennae: Typis Iosephi Nobilis de Kurzböck, 1780.

Giddens, Anthony. **Modernliğin Sonuçları**. Ersin Kuşdil (Trc.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

Ginsberg, Morris. **Essays in Sociology and Social Philosophy: Evolution and Progress**. C. III, New York: The Macmillan Company, 1960.

Gordon, Childe. **Toplumsal Evrim**. Cemal Balcı (Trc). İstanbul: Alan Yayıncılık. 1994.

Gökalp, Ziya. **Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak**, İstanbul: Yeni Mecmua, 1918.

Hacı Necib. **Esbâb-ı Saadet**. Mahmut Bey Matbaası, 1327.

Haeckel, Ernst. **Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini**. Baha Tevfik, Ahmed Nebil (Trc.). Dersaadet: Matbaa-i Kader, [1911].

Halim Sabit. "**İnsaniyet, Fikr-i Dini, Medeniyet**", **Sırat-ı Müstakîm**. 21 Ağustos 1324, C. I, S. 2, ss. 27-30.

Hasan Bahri. **Böcekli Memleket ve Beka-yı Millet**. Hürriyet Matbaası, 1327.

Haşim Nahid [Erbil]. **Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları**. İkbal Kütüphanesi, 1331.

Handjéri, Alexandre. **Dictionnaire Français-Arabe-Persan et Turc.** C. III, Moscou, 1840.

Hanioğlu, M. Şükrü. **Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902).** İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Hanioğlu, Şükrü. **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

Harputizade Hacı Mustafa. **Red ve İsbat**. Dersaadet: Hikmet Matbaa-i İslâmiye, 1330.

Hatemi, Hüsrev. **Darülfünûn ve Darüşşifa.** İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Hatiboğlu İbrahim. **Mehmed Ârif Bey, Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut**. İstanbul: Darülhadis, 2000.

Hatputîzâde Hacı Mustafa Efendi. **Red ve İsbât Alman Feylesoflarından Louis Büchner'in Ahmed Nebil, Baha Tevfik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Mâdde ve Kuvvet Nâm Eserine Reddiyedir**. İbrahim Hakkı Kaynak ve Ali Utku (hzl.). Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Hâzık [Yozgadlı Zeynizade]. **Mâlûmât-ı Medeniye**, **2. kısım**. Darulhilafetilaliyye: Kanaat Kütüphanesi, 1324/1326.

Hilmi Ziya Ülken. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**. İstanbul: Ülken Yayınları, 1998.

Hindoğlu, Artin. **Hazine-i Lugat: Dictionnaire Abrégé Français-Turc**. Vienne, 1831.

[Hoca Tahsin]. **Tarih-i Tekvîn yahud Hilkat.** İstanbul, 1310.

Hulusî [Dr. Hulusi Raşit]. **Rehber-i Umran-ı Vatan ve Şebçerag-ı Râh-ı Medeniyet.** İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.

Hüseyin Kâzım Kadri. **Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım**, İsmail Kara (Hzl.), İstanbul: Dergâh Yay., 2018, s. 49-50.

Hüseyin Kâzım [Kadri]. **Hak ve Hakikat.** İstanbul, 1288.

Işın, Ekrem. **İstanbul'da Gündelik Hayat**. İstanbul: YKY, 2006.

İbn Manzur. **Lisanü'l-Arab**. Ahmed Faris eş-Şidyak (nşr.). C. XIX-XX, Bulak: Matbaatü'l-Miriyye, 1307.

İlm-i İktisad (Mekatib-i İ'dadiye Mahsus). Dersaadet 1326.

İmamet ve Hilafet Risâlesi. Kahire: Kanun-i Esasî Matbaası, 1316.

İskilipli Mehmed Âtıf. **Şer'î Medeniyet, Medeniyet-i Şer'iyr, Terakkiyât-ı Dinîye**. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1329.

İsmail Fennî [Ertuğrul]. **Fransızcadan Türkçeye Lügâtçe-i Felsefiyye**. İstanbul: Devlet Matbaası, 1341.

İsmail Fennî [Ertuğrul]. **İzale-i Şükûk**. İstanbul: Orhaniye Matbaası 1928.

İsmail Hakkı [İzmirli]. **Arap Felsefesi.** Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1329/1331.

İsmail Hakkı [İzmirli]. **Din ve Hayat.** İstanbul: Kader Matbaası, 1334.

İsmail Sıdkı. **Hayyele'l İntibah.** Dersaadet: Hikmet, 1329.

İzmirli İsmail Hakkı. **Felsefe-i İslâmiye Tarihi, Birinci Kitab, Ebu'l Hukema Yakub bin İshak El-Kindi**. İstanbul: Matbaad-i Amire, 1338.

Kafadar, Osman. **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Kanun-ı Esasî. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1324.

Kanun-ı Esasî. İstanbul: Karabet Matbaası, 1324.

Kara, İsmail. **İslâmcıların Siyasî Görüşleri, Hilafet ve Meşrutiyet-I**. İstanbul: Dergâh Yay., 2001.

Kara, İsmail (Hzl.). **İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilafet Risaleleri-II.** İstanbul: Klasik Yay. 2002.

Kara, İsmail. **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**. C. II, İstanbul: Kitabevi, 1997.

Kara, İsmail (haz), **Mehmet Ali Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.

Kara, İsmail. **Din İle Modernleşme Arasında**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Kara, İsmail. **Bir Felsefe Dili Kurmak**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Kara, İsmail. **İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi.** İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Kara, İsmail. **Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak: Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kaya, M. Cüneyt ve İsmail Kara (hzl.). **Babanzâde Ahmet Naim, Hayatı-Eserleri-Fikirleri**. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018.

Kırımî, Mehmed Fakrî-i. **Âb-ı Hayât.** Süleymaniye Ktp., Böl: H. Hayri-Abdullah Efendi, 000034/4, [y.y.]: Yazma, [t.y.] 49-51 vr. 17.

Kolcalı Abdülaziz. **Sual ve Cevablı Ulum-ı Diniye.** Dersaadet, 1327.

Kolcalı Abdülaziz. **Kur'an-ı Kerîm ve Kanun-ı Esasî, Hürriyet, Müsâvat, Usul-i Meşveret, Hürriyet ve Hududu**. Dersaadet: Yayınevi 1326.

Korlaelçi, Murtaza. **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Koselleck, Reinhart. **İlerleme.** Mustafa Özdemir (trc.), Ankara: Dost Yayınevi, 2007.

Koselleck, Reinhart, **Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar**, Atilla Dirim (trc.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Köker, Levent. **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Kösemihal, N. Şazi. **Durkheim Sosyolojisi.** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.

Le Bon, Gustave. **Ruhu'l-Akvam [Les lois psychologiques de I'Evolution des peuples].** Abdullah Cevdet**(**trc.). Matbaa-i İctihad, Mısır 1907.

Le Bon, Gustave. **Ruhu'l-Akvam, Tekâmül-i Akvamın Kavanîn-i Piskolociyası**. Abdullah Cevdet (trc.), 2. bsk, **Yer:** Matbaa-i İctihad 1913.

Le Goff, Jacques. **Ortaçağda Entellektüeller**. Mehmet Ali Kılıçbay (Trc.). İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Lugat-i Ebu'z-Ziya. Kostantiniyye, 1306/1890-1.

M. Fetgerey Şoenu. **Çerkes Meselesi.** İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.

M [ehmed] Şemseddin [Günaltay]. **Hurafattan Hakikate**. Tevsii Tıbaat Matbaası, 1916.

Mallouf, N. **Dictionnaire Français-Turc.** Paris: Libraires-éditeurs, 1856.

Manastırlı İsmail Hakkı. **Mevaiz-II.** İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1324.

Manastırlı İsmail Hakkı. **Külliyat-II, Hak ve Hakikat**. C. I, Sırat-ı Mustakîm Matbaası, Daru'l-Hilafeti'l-Aliyye 1329.

Mardin, Şerif. **Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Mardin, Şerif. **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan (Trc.). İstanbul: İleti şim Yayınları, 2002.

Marshall, Gordon. **Sosyoloji Sözlüğü**. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Mason, Stephen F. **Bilimler Tarihi**. Umur Daybelge (Trc.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Mazhar. **Misbahu'l-Felah Mufassal Bir İlmihal**. 1. bsk., C. I, Dersaadet: Alem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekası, 1312.

Mehmed Ali Aynî. **Mehmed Ali Aynî, Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?.** İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339/1341.

Mehmed Ali Aynî, **Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim**, İsmail Kara (Hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

Mehmed Ali Aynî. **Reybilik, Bedbinlik, Lailahilik Nedir? Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim'ine Bir Cevap.** İstanbul: Kitabhane-i Sudî, 1927.

Mehmed Arif. **Binbir Hadis**. 2. bsk., Kahire: Ceride Matbaası, 1325.

Mehmed Cemil [Dr. Mehmet C. Yazıcıel]. **Mahşerde Bir Hutbe.** Ankara Matbaası, 1328, s. 44.

Mehmed Fehmi. **Hikmet-i Hukuk-ı İslâmiye**. İstanbul: Matbaa-i Kütüphane-i Cihan, 1329.

Mehmed Fetgeri Şöenu. **Eşkal-i Hayat**. İstanbul: Kasbar Matbaası, 1331.

Mehmed Hamdi. **İrşadu'l- Ahlaf fî Ahkâmi'l-Evkaf**. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330.

Mehmed Hilmi. **Mir'ât-ı Vezâif-i İnsaniye: Hakikat-i İslâmiye ve Şerait-i Lazime-i İnsaniyeyi Cami' Dinî, Ahlâkî ve Felsefî Bir Risâle-i Hukuyânedir**. Dersaat: Matbaa-i Nefaset, 1327.

Mehmed Kadri Nasıh. **Zulm ve Adl**. İstanbul, 1326.

Mehmed Sadık. **Mevaiz-i Diniye ve Fevaidi İslâmiyye Mecmuası.** C. I, İzmir: Mizanu'l-Hukuk Matbaası, 1328.

Mehmed Sadık. **Mevaiz-i Diniye ve Fevaidi İslâmiyye Mecmuası**. C. II, İzmir: Mizanu'l-Hukuk Matbaası, 1329.

Mehmed Safvet. **İspenser'in Felsefesi**. İstanbul: Kütüphane-i Sûdî, 1928.

Mehmed [Said Halim Paşa]. **İnhitat-ı İslâm**. İstanbul, Matbaai Amire, 1334.

Mehmed [Said Halim Paşa]. **Meşrutiyet**. Dersaadet: Araks Matbaası. 1329/1913.

Mehmed [Said Halim Paşa]. **Buhranlarımız**. İstanbul: Şems Matbaası, 1335/1338.

Mehmed [Said Halim Paşa]. **Buhran-ı Fikrimiz**. İstanbul: Ahmet İhsan ve Şurekası Matbaacılık, 1337.

Mehmed [Said Halim Paşa]. **Buhran-ı İçtimaîmiz**. İstanbul: Ahmet İhsan ve Şurekası Matbaacılık, 1332

Mehmed Salahî. **Kamus-ı Osmanî**. İstanbul. 1313/1897-8.

Mehmed Zekai, H. Mehmed Kâmil. **Tarih-i Asr-ı Hazır: 1789 Senesi Fransa İnkılabı'ndan Bed' Eder**. C. I, İstanbul: Osmanlı Şirket-i Matbaası, 1329.

Mevaiz-i Diniye (Birinci Kısım). Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü heyet-i ilmiyesi tarafından tertib edilmiştir. İstanbul, 1328.

Mevaiz-i Diniye (İkinci Kısım). Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Şehzadebaşı Kulübü Heyet-i iİmiyesi tarafından tertib edilmiştir. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.

Milaslı Dervişzâde Hafız Mehmed Sadık, **Mevaiz-i Diniye ve Fevaid-i İslâmiye Mecmuası**, C. I, İzmir: Mizanu'l-Hukuk Matbaası, 1328.

Milaslı İsmail Hakkı. **Din-i İslâm ve Ulûm ve Fünun**. Dersaadet. 1327.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük-Kubbealtı Lugatı. C. III, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Mithat Cemal. **İftira-yı Taassub.** Tercüman-ı Hakikat Matbaası, 1329.

Molla Davudzâde Mustafa Nazım Erzurumî. **Firaklı Hutbe Asr-ı Hazırda 1329 Senesi İçin.** İstanbul: Mahmut Bey Matbaası 1329.

Molla Davudzade Mustafa Nazım Erzurumî. **Rüyada Terakki, Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Ru'yet.** Dersaadet: Kader Matbaası, 1329.

Morgan, L. H. **Eski Toplum.** Ünsal Oskay (Trc.). İstanbul: Payel Yayınları, 1986.

Musa Carullah. **Rahmet-i İlahiye Burhanları.** Orenburg: Şark Matbaası, 1911.

Musa Kâzım. **Dinî İçtimaî Makaleler.** Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.

Musa Kâzım. **Külliyat-ı Şeyh'ülislâm Musa Kazım Dinî İçtimaî Makaleler.** Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.

Musa Kâzım [Kozan Mutasarrıf-ı Esbakı]. **Muhtıra-i Rical ve Siyasiyyûn.** İstanbul: Matbaa-i Âmed 1326.

Mustafa Sabri Efendi, **Dinî Müceddidler yahut Türkiya İçin Necat ve İ'tila Yolları'nda Bir Rehber.** İstanbul: 1341.

Mustafa Şekip [Tunç]. **Terakki Fikri Menşei ve Tekâmülü**. İstanbul: Amedî Matbaası, 1928.

Namık Kemal. **Osmanlı Tarihi**. İstanbul: Matbaa- i Ebüzziya, 1305 [1888].

Namık Kemal. **Renan Müdafaanâmesi-Külliyat-ı Kemal**. Birinci Tertüb, İstanbul, 1326.

Neumann, K. Christoph. **Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Nisbet, Robert. **History of The Idea of Progress**. USA: Transaction Publisher, 1998.

Nisbet, Robert. **History of the Idea Progress**. New York: Basic Books Inc. Publishers, 1980.

Nisbet, Robert. **Muhafazakâlık: Düş ve gerçek**. (haz.) Kudret Bülbül. Ankara: Kadim Yayınları, 2007.

Nisbett, Richard E. **Düşüncenin Coğrafyası/Doğulular ile Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler**. Gül Çağalı Güven (Trc.). İstanbul: Varlık, 2005.

Okay, Orhan. **Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Orhan Midhat [Barbaros]. **İçtimaî İnkılâplar: İslâmiyet'in Mazi, Hal ve İstikbali**. İstanbul: Cemiyet Kütüphanesi, 1916.

Ortaylı, İlber. **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. Ankara: MEB, 1972.

Osmanlı Terakki ve İttihad Cemiyeti Nizamnâme-i Esasî. Mısır, 1323.

Ömer Lütfi. **en-Namusu'l-Akvam li-saadeti'l-Ümem**. Trabzon: Serasî Matbaası, 1323. Eserin genişletilmiş bir baskısı daha vardır: İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.

Öz, Mehmet. **Kanun-ı Kadîmin Peşinde Osmanlı'da 'Çözülme' ve Gelenekçi Yorumcuları**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Öz, Mehmet. **Osmanlı'da 'Çözülme' ve Gelenekçi Yorumcuları**. İstanbul: Dergâh Yay., 1997.

Özalp, Ömer Hakan. **Hoca, Şeyh, Siyasetçi Erzurumlu Yeşilzâde Mehmed Salih Efendi**. Erzurum Kitaplığı, 1999.

Özdinç, Rıdvan. **Akıl, İrade, Hürriyet, Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Öztürk, Nazif. **Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar**. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Pamukciyan, Kevork. **Zamanlar, Mekânlar, İnsanlar**. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2003.

Parla, Taha ve Ziya Gökalp. **Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Payon, Jules. **Ahlâk Vazife-i Şahsiyye ve İçtimaiyye Fennidir**. Mahmud Celaleddin (Trc.). İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1326.

Ramsaur, E. E. **Jön Türkler ve 1908 İhtilâli**. Nuran Ülken (Trc.). İstanbul: Sander, 1972.

Redhouse, J. H. **A Lexicon English and Turkish, The Oriental Literature Society**. London, 1861.

Renan, Ernest. **Nutuklar ve Konferanslar**. (trc.) Zeki İshan. Ankara: MEB, 1946.

[Renan, Ernest]. **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair İrad Eylediği Nutkun Tercümesidir.** no: OE 1491

[Renan, Ernest]. **Müteveffa Mösyö Rönan'ın "İslâmiyet ve Ulûm"a Dair Neşrettiği Risâlenin Tercümesidir.** [trc.y.], [y.y.], [t.y.], no: OE 206.

Rhasis, George. **Vocabulaire François-Turc**. Petersburg, 1828.

Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe.** İstanbul: Matbaa-i Amire, 1330.

Rıza Tevfik, **Mufassal Kamus-ı Felsefe**. C. I (2. cüz). İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332-1335.

Rıza Tevfik. **Felsefe Dersleri**. Birinci Kısım, İstanbul: Kader Matbaası, 1330.

Rossi, Paolo. **Gemi Batıyor Seyreden Yok: İlerleme Fikri**. Durdu Kundakçı (trc.). Ankara: Dost Kitabevi, 2002.

Rusçuklu Ömer Farukî. **Tenkid-i Mühık**. Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1330.

Sabahattin [Prens]. **Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah**. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1908.

Salgar, Ercan. **İlerleme Kavramı ve Bilimdeki Yansımaları**. İstanbul: Hiperlink, 2015.

Saraczâde Muammer. **Cevâhirü'l-İrfan fi Hazâinü'l-Kur'an.** Dersaadet: Ahmed Saki Bey Matbaası, 1327.

Satı Bey. **Ümit ve Azim**. Konferanslar Kütüphanesi, 1329.

Schiller, Johann Friedrich von. **Guillaume Tel**. Abdullah Cevdet (trc.). Kahire: Costagliola Matbaası, 1314/1895.

Selim Efendizade Mustafa Naki. **Kırk Hadis Yahut İlm-i Hal-i Siyasî ve İçtimaî.** Mithat Paşa Sanayi Mektebi Matbaası, 1327.

Soyyer, Yılmaz. **Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedî Nuri (1872-1913)**. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1996.

Sönmez, Erdem. **Ahmed Rıza Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi.** İstanbul: Tarih Vakfi Yurt Yayınları, 2012.

Spencer, Herbert. **Kavanîn-i Tabiiyye**. Mehmed Münir [Ertegün] (trc.). İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1327.

Spencer, Herbert. **Medhal-i Terbiye-i Akliye, Ahlâkiye, Cismaniye*:* En Faideli Mâlûmât Nelerdir**. Adanalı Ali Münif [Yeğena] (trc.). Dersaadet: Matbaa-i Ahter, 1313/1896.

Spencer, Herbert. **Terakki Kanunu ve Sebebi**. İbrahim Aşkî (trc.). Dersaadet: Ali Şükrü Matbaası, 1335/1919.

Spencer, Herbert. **İlk Prensipler.** Selmin Evrim (Trc.) İstanbul: MEB, 1947.

Spencer, Herbert. **Vazı‘-ı Kanunların Hataları**. Mehmed Münir [Ertegün] (trc.). İstanbul: Mürettibîn-i Osmaniye Matbaası, 1328/1909.

Strauss, Claude Lévi-. **Irk, Tarih ve Kültür**. Haldun Bayrı vdğr (Trc.). İstanbul: Metis Yay., 1995.

Şehabeddin Süleyman. **Osmanlılıkta Vahime-i Mesuliyet**. Dersaat: Keteon Bedrosyan Matbaası, 1331.

Şerif Paşa. **Ahvâl-i Hazıra**. İstanbul: Nefaset Matbaası, 1330.

Şeyh Abdülhak Bağdadî. **Felaha Doğru**. (Trc.) Şeyh Muhsin Fanî. İstanbul: Tanin Matbaası, 1328/1331.

Tevfikzade İsmail Tevfik. **Medeniyet-i İslâmiye ve İngiliz Müslümanları**. Dersaadet: Matbaa-i Dernersisyan, 1326.

Toynbee, Arnold. **Tarih Bilinci.** Murat Belge (trc.). C. I. İstanbul: Bateş Yayınları, 1978.

Tunaya, Tarık Zafer. **İslâmcılık Akımı**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007.

Tunçay, Mete. **Türkiye'de Sol Akımlar**. Ankara: Ankara Ü.S.B.F. Yayınları, 1967.

Türköne, Mümtazer. **Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Tylor, E. B. **Anthropology**. Michigan: Ann Arbor Paperback, 1960.

Ülgener, Sabri. **İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası.** İstanbul: Der Yayınları, 1981.

Vahyi. **Hakiki Bir Müslüman Daima Mükemmel Bir İnsandır.** Dersaadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1328.

Wallerstein, Immanuel. **Jeoplolitik ve Jeokültür**. Mustafa Özel (trc.). İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Yerasimos, Stefanos. **Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye-Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na**. (trc.) Babür Kuzucu. Gözlem Yayınları, İstanbul 1975.

Yıldız, Emrah. **Tanzimat'tan Meşrutiyet'e Osmanlı Tarih Yazımında Dünya Algısının Dönüşümü**. İstanbul: LİBRA, 2017.

Yılmaz, Levent. **Modern Zamanın Tarihi, Batı'da Yeni'nin Değer Haline Gelişi**. M. Emin Özcan (Trc.). İstanbul: Metis, 2010.

Zürcher, Erik J. **Bir Ulusun İnşası, Jön Türk Mirası.** (trc.) Lütfi Yalçın. Ankara: Akılçelen Kitapları, 2015.

Süreli Yayınlar

A. Rıfkı. "Felsefe-i Tasavvuf: Şeyh-i Ekber Muhyiddîn-i Arabî: Felsefesinden Mâ-Ba'd". **Yirminci Asırda Zekâ**. S. 11, 23 Temmuz 1328/1912

A[hmed] K[emal]. "İslâm ve Ulûm". [y/y], 8 Teşrinisani 1324, S. 1, s. 5.

Abdullah Cevdet. "Cihan-ı İslâm'a Dair". **İctihad**. 1 Temmuz 1327, S. 26, s. 761.

Ahmed Hamdi [Aksekili]. "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar". **Sırat-ı Mustakîm**. S. 180, 26 Safer 1330/2 Şubat 1327.

Ahmed Hamdi Aksekili. "*Tenkid-i Muhik'*in Cevabı Anlaşılmayan Noktalar". **Sırat-ı Mustakîm**. S. 181, 4 RE 1330/9 Şubat 1327.

Ahmed Hamdi Aksekili. "Tenkid-i Muhik Sahibine Açık Mektup". **Sırat-ı Mustakîm**. S. 177, 5 Safer 1330/12 Kanunisani 1327.

Ahmed Hamdi Aksekili. "Din-i İslâm Medeniyet-i Hakikiyyenin Ruhudur". **Sebilürreşad.** 26 Nisan 1328, C. 1-8, S. 10-192, s. 182, 184 [182-184].

Ahmed Hamdi Aksekili. "Müslümanlık Beşeriyetin Tekâmülünü İstihdaf Eder". **Sırat-ı Mustakim**. 27 Mart 1338, C. 20, sayı: 495, sayfa: 9-11.

Ahmed Hamdi Aksekili. "Müslümanlık Fıtri Bir Dindir". **Sebilürreşad**. 28 Mayıs 1331, C. 14, S. 342.

Ahmed Hamdi Aksekili. "Din-i Tabii, Din-i Umumi, I". **Sebilürreşad.** 7 TS 1334, C. 15, S. 377, s. 239-242.

Ahmed Hamdi Aksekili. “Dinin Fevaid-i Medeniyye ve İctimaiyyesi”. **Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim].** cilt: XVIII, 20 Teşrin-i Sani 1335.

Ahmed Midhad. “Medeniyet Ne Eski, Ne Garib, Ne Meçhul Bir Şeydir”. **Kırkanbar**. S. 4, 1290/1874.

Ahmed Muhtar. “Tarih”. **Musavver Şebab**. S. 8, 25 Şubat 1325.

Ahmed Naim. “Muhtaç Olduğumuz Asar-ı Diniye”. **İkdam**. 1 Şaban 1317/4 KE 1899, S. 1947.

Ahmed Rasim. “Fikr-i Terakki”. **Maarif.** Cilt. 1, Sayı. 8, (3 TE 1270/15 Ekim 1854), s. 117-118.

Ahmed Şuayb. “Mukaddime”, **Ulûm-ı İktisadiye Mecmuası**, Cilt. 1, Sayı. 1, (15 KE 1324), ss. 1-10.

Ahmed Şuayb. “Avâmil-i İçtimaiye-II, Tesirat-ı Muhitiye”. **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. 1 Haziran 1325, c. II, S. 6, s. 145.

Ahmed Şuayb. “Devlet ve Cemiyet”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası.** c.1, S.1, 15 Kanunuevvel 1324.

Ahmed Şuayb. “Kanun-ı Tekâmül”. **Tanin.** Sene: 1, S. 7, 25 Temmuz 1324/10 Recep 1326, s. 2.

Ahmed Şuayb. “Yirminci Asırda Tarih”. **Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası.** C. 1, S. 1, 15 Kanunuevvel 1324, s. 19-20.

Ahmed Şuayp. “Avâmil-i İçtimaiye: Irk Nazariyesi- I”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. c. II, S. 5, 1 Mayıs 1325, s. 51-55.

Ahmed Şuayp. “Avâmil-i İçtimaiye: Para-III”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası,** 1 Temmuz 1325, C. 2, S. 7, ss. 289-321.

Aksekili M. Şükrü. “İslâmiyet ve Medeniyet”. **Beyanulhak**. C. 4, S. 95, s. 1779-1781.

Alkan, Mehmet Ö. , "Osmanlı Darwinizmi". **Cogito**. Sayı. 60-61, (Güz-Kış 2009)

Asaf Nefi. "Mücadele-i Hayatiye ve Tekâmül-i Cemiyet". **Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. c. II, S. 8, 1 Ağustos 1325, s. 459-460.

"Asar-ı Mütenevvia: Terakkiyât-ı Beşeriyenin Ahvâl-i Atiyesi". **Ma'lumat.** Cilt. 1, Sayı. 30, (8 Eylül 1310), s. 237-238.

Aysevener, Kubilay. "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih". **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.**, c. 41, S. 1, 2001.

Azimli, Mehmed. "Corci Zeydan'ın *İslâm Medeniyeti Tarihi* Adlı Eserine Karşı Yazılmış Bir Tenkit Yazısı". **İstem.** Sene: 3, S. 5, 2005, s. 223-243.

Babanzade Ahmed Naim. "İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hali", **Babanzâde Ahmet Naim, Hayatı-Eserleri-Fikirleri** içinde. M. Cüneyt ve İsmail Kara (hzl.). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2018.

Babanzâde Ahmed Naim. "Muhtaç Olduğumuz Âsâr-ı Diniye". **İkdam.** 1 Şaban 1317/1899, S. 1947, s. 3.

Babanzade Ahmed Naim. "Akide-i Ehl-i Sünnetin Mücmelen Beyanı- IV". **Sırat-ı Mustakim.** C. 1, S. 9, 9 TE 1326, s. 137-138.

Baha Tevfik. "Felsefiyyât: Plotin ve Muhyiddîn". **Yirminci Asırda Zekâ**. S. 12, 6 Ağustos 1328/1912, s. 211.

Baha Tevfik. "Tenkid-i Felsefî: İlm-i Ahlâk. Muharriri Ali Kemal". **Felsefe Mecmuası.** 1326, C. 1, S. 4, s. 51.

Bedii Nuri. "Terakkinin Medlul-i İlmîsi". **Musavver Devr-i Cedid**. 17 Cemaziyelahir 1327/22 Haziran 1325, S. 8, s. 114

Bedii Nuri. "Beşeriyet ve Mesai-i Maddiye". **Şehbal**. S. 22, 1326, s. 428**.**

Bedii Nuri. “Hayat-ı İçtimaiye-1/Cemiyet Ne Demektir?”. **Ulûm-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası.** c. III, S. 9, 1 Eylül 1325.

Bedii Nuri. “Hikmet-i İctimaiyye Tarih-i Hudus ve Neşeti- I”. **Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**. c. II, S. 5, 1 Mayıs 1325, ss. 81-108.

Bedii Nuri. “Hikmet-i Tarihiye”. **Şehbal** 1325, S. 19-20, s. 368-71.

Bedii Nuri. “Kabiliyet-i içtimaiye Hakkında Bir Fikr-i Umumi-1”.

Bedii Nuri. “Tefekkür ve Tetebbu: Terakkiyât-ı İçtimaiye”. **Şehbal**. S. 28, s. 64-65.

Bedii Nuri. “Tekâmül Kanunu-I”. **İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavanîn Mecmuası**. S. 1, 31 Mart 1325, s. 69.

Bedii Nuri. “Terakki, Mahiyet-i Terakki”. **Şehbal.** S. 26, 1326, s. 25.

Bedii Nuri. “Terakki ve Medeniyet-I”. **Donanma.** Sene: 2, S. 19, Şevval 1329/Eylül 1327, s. 1706.

Bedii Nuri. “Terakki ve Medeniyet II”. **Donanma**. Sene: 2, S.22, 1327 Kanunuevvel.

Bedii Nuri. “Terakki ve Medeniyet-IV”. **Donanma**. Sene: 3, S. 1, 25, Mart 1328, ss. 28-32.

Bedii Nuri. “Terakkiyât-ı Fikriye”. **Şehbal**. S. 27, 1326.

Berkes, Niyazi. “Türkiye’de Çağdaşlaşma Olgusu”, **Türk Siyasal Hayatının Gelişimi** içinde. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Edt.). İstanbul: Beta Yay. 1986, s. 149 151.

Bilgin, Muharrem Samet. “Dozy’nin Tarih-i İslâmiyet’ine İslâmcı Dergilerde Verilen Tepkiler”. **İslâm’ı Uyandırmak: Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslâmcı Düşünce ve Dergiler**. C. 1, 2018, s. 165-182.

Birand, Kâmuran. "18. yüzyıl Frasnız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu". **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. cilt: V, S. 1-4, 1956, s. 87-99.

Birinci, Ali. "Mehmet Akif'in Tahsil Hayatından Bir İsim Hoca Mehmet Kadri Nasıh Efendi". **Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi** içinde. Ankara TYB Vakfı Yay., 2008.

Blankinship, Halid. "İslâm ve Dünya Tarihi: Yeni Bir Dönemlendirmeye Doğru". **İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi**. C. 2, S. 3, Güz 1415/1994.

Bock, Kenneth. "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları". **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde**.** Tom Bottomere, Robert Nisbet (drl.), Aydın Uğur (trc.). Ankara: Ayraç Yayınları, 1997.

Boran, Uğur. "Sözlükçülük Geleneğimize Umumi Bir Bakış ve Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Arapça-Türkçe Manzum Sözlüğü: Tuhfe-i Fevzî". **Şarkiyat Mecmuası**. 28, (2016-1),

Boyacıoğlu, Ramazan. "*Beyanü'l Hak*'ta Ulemâ, Siyaset ve Medrese". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. 1998, S. 2, ss. 51-92.

Catalani, "Tekâmül Nazariyesi ve Münasebat-ı Beynelmilel Telakkisi Üzerindeki Tesiratı-8", **Tetebbuat-ı Siyasiyye, Külliyât-Hukuk-ı Siyasiyyat-III** içinde. İstanbul: Araks Matbaası, 1327, s. 157-158.

Celal Nuri [İleri]. "İslâm'da Vücub-ı Teceddüd", **Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-ı Düvel** içinde. İstanbul: Osmanlı Şirketi Matbaası, 1330/1912, ss.163–191.

Condorcet, Maria Jean de. "İnsan Zihninin Gelişimi", **Batı'ya Yön Veren Metinler- III** içinde. Alev Alatlı (Der.), İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010, s. 977-978.

Cündioğlu, Dücane. "Ernest Renan ve 'Reddiyeler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". **Divan: İlmî Araştırmalar.** 1996/2, ss. 1-94.

Çerkeşşeyhizade Halil Halid. "Hilal ve Salib Münazaası Nam Eser-i Muteberden Medeniyet Hakkında Bazı Mütalaat". **Sırat-ı Müstakim.** C. 4, S. 90, 13 Mayıs 1326, s. 213-215.

Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi** içinde. Cilt. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Davutoğlu, Ahmet. "Tarih İdraki Oluşumunda Metodolojinin Rolü: Medeniyetlerarası Etkileşim Açısından Dünya Tarihi ve Osmanlı". **Dîvân İlmî Araştırmalar**. c. II, S. 7, sene: 4, 1999.

Delage, Yves. "Tekâmül Nazariyeleri-Darwin ve Nev'ilerin Menşeleri-2". İbrahim Alaeddin (trc.). **Tedrisat Mecmuası**. S. 59, 1921, ss. 990-997.

Delage, Yves. "Tekâmül Nazariyeleri-Delage'dan Hulâsa - Medhal". İbrahim Alaeddin (trc.). **Tedrisat Mecmuası**. S. 50, 1920, ss. 922-926.

Demir, Remzi ve Bilal Yurtoğlu. "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsîn Efendi'nin *Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat* Adlı Eseri ve Hackelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi". **Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi.** Cilt. 1, Sayı. 2, (Yaz 2001), ss.166-196.

Demirtaş [Ziya Gökalp]. "Yeni Hayat Yeni Kıymetler". **Genç Kalemler**. c. II, S. 8, 26 Temmuz 1327, ss. 138-141.

Durgun, Fatih. "Rönesans'tan 19. Yüzyıla Avrupa Tarihyazımında İlerleme Fikri, Dönemselleştirme ve Orta Çağ Avrupa Tarihi Algısı". **İnsan &Toplum**. c. 3, S. 6, ss. 283-304.

Ebulfazl Seyyid Mehmed Nesib. “Medeniyet, Müesses-i Medeniyet Olan İslâmiyet, Ulûm-ı İslâmiyye Ulemâ, Meslek-i İlmî”. **Beyanü’l-Hak.** C. 1, S.10, 24 Teşrinisani 1324, ss. 212-214.

Elmalılı Hamdi Efendi [Yazır]. “İlhad Ne Büyük Cehalettir-4”. **Sebilürreşad**. S. 625, 15 Rebiülahir 1343.

Elmalılı Hamdi Efendi [Yazır]. “Saadet-i Hakikiye”. **Beyanü’l-Hak**. S. 15, 18 Zilhicce 1326, s. 329.

Elmalılı Hamdi Efendi [Yazır]. “Ulûm-ı İslâmiyye- Âleme Bir Nazar”. **Beyanü’l-Hak**. S. 3, 23 Ramazan 1326.

Elmalılı Hamdi [Yazır]. “Dibâce”, **Tahlil-i Tarih-i Felsefe Metalib ve Mezahib** içinde. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341, s. 29-30.

Elmalılı Hamdi [Yazır]. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyemize Revâ Göürlen Muâhezeyi Müdâfaa”. **Beyânü’l-Hak.** 18 Safer 1328/1 Mart 1910, S. 49, s. 1037-1038.

Elmalılı Hamdi [Yazır]. “Müslümanlık Mani-i Terakki değil, Zamin-i Terakkidir”. **Sebilüreşad**. C. 21, S. 544-545, 27 Zilkade 1341/12 Temmuz 1339

Elmalılı Hamdi [Yazır]. “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkîdir-V”. **Sebilürreşad**. 3 Muharrem 1342/16 Ağustos 1923, s. 551-552.

Emrullah Efendi. “Terbiyeye Dair”. **Sırat-ı Mustakîm**. C. 1, S. 17, 4 Kanunuevvel 1324/23 Zilkâde 1326.

Emrullah Efendi. “Terbiyeye Dair”. **Sırat-ı Mustakîm**. C. 1, S. 16, 16 Zilkade 1326/27 Teşrinisani1324.

Ethem Necdet. “Temsilcilik, Temessülcülük”. **İctihad**. S. 83, 5 Kanunuevvel 1329, s. 1834.

Fâzıl. “İçtimaiyat: İnsaniyet, Beşeriyetin Tekâmül Etmiş Bir Derecesidir”. **Hikmet**. 30 Mart 1911, S. 50, s. 5-6.

Ferid [Kam]. “Vahdet-i Vücud-I”. **Sırat-ı Müstakim.** 19 Mayıs 1327, C. 6, S. 143, s. 197-201.

Ferid [Kam]. “Vahdet-i Vücud-XXIV”. **Sırat-ı Müstakim.** 6 Nisan 1328, C. 1-8, S. 10-192, s. 175-177.

F[ilibeli] A[hmet] H[ilmi]. “Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe-Mukaddime-1”. **Hikmet**. Sene 1, S. 4, 24 Ağustos 1910.

F[ilibeli] A[hmet] H[ilmi]. “Hikemiyat: Tasavvuf-ı İslâmî ve Fünûn-ı Cedîde ve Felsefe”. **Hikmet.** S. 2, 18 Rebiulahir 1328/15 Nisan 1326, s. 4

F[ilibeli] A[hmet] H[ilmi]. “İçtimaiyat: Terakki ve Tekâmül”. **Hikmet**. 12 CE 1329/ 28 Nisan 1328, s. 56.

Filibeli Ahmed Hilmi [Şehbenderzade]. “Efkâr-ı İbtidaiye; İnsan-ı İbtidaiye”, **Hikmet**, 12 Kanunusani 1910, C. 1, S. 39.

Filibeli Ahmed Hilmi. “İçtimaiyat: Terakki ve Tekâmül”. **Hikmet**. 12 Cemaziyelevvel 1329/28 Nisan 1328, S. 56, s. 2-3.

Filibeli Ahmed Hilmi. “Efkâr-ı İbtidaiye- 4”. **Hikmet**. S. 38, 5 KS 1910, s. 8.

Filibeli Ahmed Hilmi [Şehbenderzade]. “Avâmil-i Asliye-i Hâricîiye, Avâmil-i Asliye-i Dahiliye, Cismaniyeti Nokta-i Nazarından İnsan-ı İbtidai”. **Hikmet**. C. 1, S. 34, 08 KE 1910, s. 8.

Filibeli Ahmed Hilmi [Şehbenderzade]. “Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat-I”. **Hikmet**. sene: 1, S. 33, 1 KE 1910, s. 5-6.

Filibeli Ahmed Hilmi. “Felsefe-i Asr ve İlm-i İçtimaiyat-3”. **Hikmet**. S. 37, 29 KE 1910, s. 7-8.

Filibeli Ahmed Hilmi. “Esatize-i Felsefeden Auguste Comte ve Herbert Spencer”. **Hikmet**. S. 13, 14 Temmuz 1910, s. 5-6.

Filibeli Ahmed Hilmi. “İçtimaiyat: Canlı ve Cansız Fikirleri”. **Hikmet**. S. 40, 19 KS 1910, s. 7-8.

Filibeli Ahmed Hilmi. “Teracim-i Ahvâl, Esatize-i Felsefeden Auguste Comte ve Herbert Spencer”. **Hikmet**. Sene: 1, S. 13., 14 Temmuz 1910/1 Temmuz 1326, s.6.

Gökalp, Ziya. “Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul”. **Milli Tetebbular Mecmuası**. c. I, S. 2, Mayıs-Haziran 1331/1915, ss. 193-197.

Gökalp, Ziya. “Fıkıh ve İçtimâiyat”, **İslâm Mecmuası, 1914-1918** içinde**.** İlhami Danış vdgr. (Haz.), c. I, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.

Görgün, Tahsin. “Osmanlı’da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”. **İslâmî Araştırmalar Dergisi**. c. XIII, S. 2, 2000, ss. 180-188.

Grant, Jonathan. “Osmanlı ‘Gerilemesi’ni Yeniden Düşünmek: 15-18. Yüzyıllardaki Askerî Teknoloji Yarışında Osmanlı İmparatorluğu’nun Konumu”, **Osmanlı Geriledi mi? i**çinde (Mustafa Armağan (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 195-224.

Hacı Necib. “İntibah”. **Mahfel**. S. 9, 1339, s. 146.

Halil Edib. “Terakki”. **Beyanü’l-Hak.** 22 Kanunuevvel 1324/11 Zilhicce 1326, Sene: 1, S. 14.

Halil Edib. “Terakki”. **Beyanü’l-Hak**. 29 Kanunu evvel 1324/18 Zilhicce 1326/11 Ocak 1909, c. I, S. 15, ss. 334-337.

Halil Edib. “Terakki-3”. **Beyanü’l-Hak.** 24 Teşrinisani 1324/13 Zilkade 1326, sene 1, sayı 10, s. 207-209.

Halil Nimetullah. “Felsefe-i Hakka”. **Sırat-ı Mustakîm.** c. I, S. 8, 2 Teşrinievvel 1324/19 Ramazan 1326.

Harun er-Reşid. “Tekâmül Nedir?”. **Tedrisat Mecmuası**. 1919, S. 49, ss. 333-339.

Hasan Fehmi. “İstikbal İslâmlarındır… İslâmiyet’indir”. **Sırat-ı Mustakim**. 7 Saferulhayr 1328/4 Kanunisani 1325, C. 3, S. 76, s. 374.

Hatemi, Hüsrev. “Fransızca–Türkçe İlk Sözlükler (Rhasis, Hindoğlu, Bianchi Sözlükleri)”. **Tarih ve Toplum**. C. 2, S. 12, (Aralık 1984).

Hatipoğlu, İbrahim. “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin *Târih-i İslâmiyyet*’ine Yöneltilen Tenkitler”. **İslâm Araştırmaları Dergisi**. S. 3, 1999, s. 200.

[Hoca Tahsin]. “Tarih-i Terakki-1”. **Mecmua-i Ulûm.** S. 5, (1 Safer 1297), s. 353.

[Hoca Tahsin]. “Terakki-i Maarif Tarih ve Taksim ve Semarat-ı Ulûm-I”. **Mecmua-i Ulûm**, Sene: 1, S. 2, (15 Zilhicce 1296/30 Kasım 1879), s. 133-140.

[Hoca Tahsin]. Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm-II. **Mecmua-i Ulûm.** C. 2, S. 5, (1 Safer 1297/14 Ocak 1880), s. 322.

“Hutbe ve Mevaiz-Bayezid Kürsüsünden Vaaz”. **Sebilürreşad.** C. 9, S. 230, 29 Safer 1331.

Hüseyin Hazım. “Terakki, Mevani-i Terakki (Bir eser-i siyasiden muktebes ve mütercemdir)”. **Beyanü’l Hak**. 1 Mart 1326/2 Rebiulevvel 1328, Sene: 1, C. 2, S. 51, s. 1076.

İbanoğlu, Fulya. “Aksekili’nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: Beşeriyetin Kaynağı Hz. Adem ise Kemal-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?”, **Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ahmed Hamdi**

Akseki Sempozyumu içinde. (ed.) Ahmet Ögke, Sabri Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2015, ss. 463-468.

İbanoğlu, Fulya. "Mevcudu Muhafaza Ederek Terakki Etmek: Elmalılı Hamdi Efendi'de Terakki Fikri", **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu** içinde. Ahmet Ögke, Rıfat Atay (Hzl.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, ss. 517-527.

İbanoğlu, Fulya. "İslâm'a 'Terör' İsnadının Oryantalist Temelleri: Ernest Renan'ın Sorbonne'da İrad Ettiği Konferans". **Din ve Hayat.** İlkbahar 2019/1440, S. 38, ss.76-79.

İbanoğlu, Fulya. "Terakki ve Tekâmül Meselesine Tekkeden Yükselen Bir Ses: "Darvin'e Cevab İrşadu'l-Ğâvîn Bi-Reddi Nazariyeti Feylesof Darvin" İsimli Risalenin Çevrimyazısı ve Tahlili". **Artuklu Akademi.** 2018, c.5, S. 2, ss. 271-340.

İmamoğlu, Abdullah Taha. "Kur'an-ı Kerim ve Kânun-ı Esasî". **Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları**. S. 9, 2010 (Bahar), ss. 137-144.

"İslâmiyet Hıristiyanlığın Geçirdiği Edvarı Geçirmeli midir?". **Hikmet**. 16 Temmuz 1327/3 Şaban 1329, S. 67, s. 7.

"İslâmiyet Hıristiyanlığın Geçirdiği Edvarı Geçirmeli midir?". **Hikmet.** 21 Temmuz 1327/8 Şaban 1329, S. 68, s. 7.

İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe- 18". **Sebilürreşad**. C. 14, S. 344, 25 Şaban 1333/ 25 Haziran 1331.

İzmirli İsmail Hakkı. "İslâm'da Felsefe 18-Yeni İlm-i Kelâm". **Sebilürreşad**. 25 Haziran 1331, C. 14, S. 344, s. 43-45.

Kabakçı, Enes ve Adadağ Özgür. "Islahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı". **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. C. 14, S. 26, (2009/1).

Kabakçı, Enes. "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın "Pozitivizm"i". **Sosyoloji Dergisi.** 3. Dizi, S: 28, 2014/1, ss.27-58.

Kafadar, Cemal. "Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi", **Osmanlı Geriledi mi? i**çinde (Mustafa Armağan (hzl.). İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006 içinde, ss. 101-164

Kara, İsmail. "Modernleşme Türkiyesi'nde Ulûm, Fünûn, Sanat Kavramlarının Algılanışı", **Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri** içinde. İstanbul: Dergâh Yay., 2005, ss. 126-197.

Karadeniz, Osman. "İzmirli'nin Din-Hikmet Anlayışı ve "Din-i İslâm ve Din-i Tabii" Adlı Eseri", **İzmirli İsmail Hakkı** *(sempzoyum: 24-25 Kasım 1995).* (haz.) Mehmet Şeker vdgr., Ankara: TDV Yay., 1996, ss. 77-92.

Khalidi, Tarif. "The Idea of Progress in Classical Islam". **Journal of Near Eastern Studies**. C. 40, S. 4.

Korkmaz, Nurseli Gamze. "Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rü'yet"te Cemaatçi ve Geleneksel Yapı". **Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader].** C. 13, S. 1, 2015, ss. 521-531.

Korlaelçi, Murtaza. "Pozitivist Düşüncenin İthali", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi** içinde. C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Kutluer, İlhan. "İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde 'Medenî bi't-tab' ve 'temeddün' Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi", **Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartşma Konuları Sempozyumu**. Sakarya Üniversitesi, Osmanlı Araştırmaları Merkezi, Sakarya Üniversitesi Kongre Merkezi, 18-19 Ekim 2017, ss. 265-300.

Kutluer, İlhan. "Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnâyet, Hikmet". **Akıl ve İtikad.** İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, ss. 147-180.

M. A. “Tekâmül ve Terakki”. **Tanin.** 19 Receb 1326/3 Ağustos 1324 (16 Ağustos 1908), s. 3.

M. Ali Münir. “İsmail Gaspirenski Bey Hazretlerine”. **Sıratı Mustakim**. 17 Şaban 1327/20 Ağustos 1325, S. 52, C. II, s. 411.

M. Mahir. “Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini”. **Hikmet**. 7 Nisan 1327, sene: 2, S. 53, s.3.

M. Mahir. “Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini”. **Hikmet**. 14 Nisan 1327, S. 54, s. 3.

M. Mahir. “Vahdet-i Mevcut”. **Hikmet**. 7 Nisan 1327, c. II, S. 53, ss. 5-7.

M. Mahir. “Vahdet-i Mevcud”. **Hikmet**. 21 Nisan 1327, sene: 2, S. 55, ss. 3.

M. Mahir. “Vahdet-i Mevcud-Maba’d”. **Hikmet**. 12 Mayıs 1327, S. 58, s. 6-7.

M. N. D. “Zavallı İslâmiyet”. **Sırat-ı Mustakîm**. C. 7, S. 159, 27 Ramazan 1329/8 Eylül 1327.

M. S. “Ahlâk”. 6 Mayıs 1326/10 Cemaziyelevvel 1328, Sene: 2, S. 60, s. 1213-1214.

M [ehmed] Şemseddin [Günaltay]. “Fen ve Felsefe”. **Sırat-ı Mustakîm**. 21 Nisan 1327, C. 6, S. 139, s. 133.

M [ehmed] Şemseddin [Günaltay]. “Fennin Saha-i Ittılaı”. **Sırat-ı Müstakîm**. 12 Temmuz 1328, C. 1-8, S. 21-203, s. 400-401.

M [ehmed] Şemseddin [Günaltay]. “İslâm’da İnhitat ve İntibah”. **İslâm Mecmuası.** S. 32, C. 3-4-5, 16 Ramazan 1333/16 Temmuz 1331, s. 708-714.

M [ehmed] Şemseddin [Günaltay]. “Müslümanlık Aleminde İntibah Emareleri-2”. **İslâm Mecmuası.** Sene: 1, S. 4, 28 Rebiyülahir 1132/13 art 1330, s. 114.

Mahmud Sadık. “Akıl ve Fikir ve Muhasımları”. **İctihad**, 16 Kanunusani 1329, S. 89, s. 1978.

Manastırlı İsmail Hakkı. “Din-i İslâm ve Saadet-i Beşeriye”. **Sırat-ı Müstakîm**. C. 3, S. 53, 24 Şaban 1327/27 Ağustos 1325, s. 3.

Manastırlı İsmail Hakkı. “Huzur-ı Hazret-i Padişahîde Okunmuş Bir Dersin Aynıdır”. **Sırat-ı Mustakîm**, C. 3, S. 53, 1325/1327, s. 1.

Manastırlı İsmail Hakkı. “Mevaiz, Ders 49”. **Sırat-ı Mustakîm.** C. 1, S. 14, 13 Teşrinisani 1324/2 Zilkade 1326.

Manastırlı İsmail Hakkı. “Mevaiz, Ders: 52”, **Sırat-ı Mustakîm**. C. 1, S. 25, 29 Kanunisani 1324/20 Muharrem 1327, s. 398.

“Mebahis-i Müfide: Teceddüt ve Terakki”. **Hikmet.** 11 Cemaziyelahir 1329/26 Mayıs 1327, S. 60.

Mehmed Akif [Ersoy]. “İttihad Yaşatır, Yükseltir Tefrika Yakar Öldürür”. **Sırat-ı Mustakîm**. 11 TS 1326, C. 5, S. 116, s. 205-207.

Mehmed Akif [Ersoy]. “Müslümanların Terakkileri İslâm’a Sarılmalarına Bağlıdır”. **Sebilürreşad**. 3 Kanun-ı Evvel 1336/23 Rebiülevvel 1339, C. 18, S. 465, s. 268.

Mehmed Akif [Ersoy]. “Tefsir-i Şerif”. **Sebilürreşad**. C. 2/9, S. 210/28, 30 Ramazan 1330/30 Ağustos 1328, s. 21-22.

Mehmet Şeref. “Sükut-ı İslâm Tarihi Önünde/ Cengiz, Hülagu, Timurlenk”. **İctihad.** 6 Mart 1330, S. 96, s. 2162-2164.

Mélikoff, Iréne. “Türkiye’de Aydınlanma ve Bektaşiliğin Rolü”, **Türkiye’de Aydınlanma Hareketi, Dünü Bugünü Sorunları** içinde. İstanbul: Adam Yayınları, 1997.

Memduh Süleyman. “Hal-i Hazırın Meseleleri: Hakiki Mürteciler ve Avrupalılaşmak”. **Felsefe Mecmuası**. S. 9, 1913, ss. 139-141.

Muhammed Ferid Vecdi. “Hadika-i Fikriye”. (Trc.) Mehmed Akif. **Sırat-ı Mustakîm**. C. II, S. 29, 18 Safer 1327/26 Şubat 1324.

Muhammed Ferid Vecdi. “Hadika-i Fikriye”, Mehmed Akif (Trc.). **Sırat-ı Mustakîm**. C. 2, S. 47, 12 Receb 1327/16 Temmuz 1325.

[Muhammed Ferid Vecdi]. “Din Nedir?”. **Sırat-ı Mustakîm**. Sadi (Trc.). C. 1, S. 23, 1324/1326, s. 361.

[Muhammed Ferid Vecdi]. “Müslüman Kadın”. **Sırat-ı Mustakîm**. C. 1, S. 9, 9 Teşrinievvel 1324/26 Ramazan 1326.

Musa Carullah. “Medeniyet Dünyası Terakki Etmiş İken İslâmiyet Alemi Niçin İndi?”. **İslâm Dünyası**. 6 RA 1331/2 Mart 1329, sene: 1, S. 1, s. 4-5.

Musa Kâzım, “Hürriyet- Müsâvat”, **Sırat-ı Mustakîm**. C. 1, S. 7, 12 Ramazan 1326/25 Eylül 1324, s. 100.

Mustafa Naki. “Diyanetin Medeniyete Lüzumu”. **Beyanü’l-Hak**. 6 Nisan 1325/28 Rebiülevvel 1327, sene: 1, S. 29, s. 686.

Mustafa Naki. “Şeriat ve Ulemâmız Mani-i Medeniyet Değildir”. **Beyanü’l Hak**. 20 Temmuz 1325/16 Recep 1327, sene: 1, S. 36, s. 835.

Mustafa Zihni Paşa ve Adana Sâbık Valisi [Babanzâde]. “İslâm’da Hilafet”, **Hilafet Risâleleri** içinde. (hzl.) Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Klasik Yay., 2003, C. 3, ss. 101-204.

Namık Kemal. “Terakki”, **Namık Kemal Osmanlı Moderneleşmesinin Meseleleri-I** içinde. Nergiz Yılmaz Aydoğdu ve İsmail Kara (hzl.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, ss. 212-220.

Osman Nuri [Eralp]. “Alem-i Fünûn-ı Medeniyete Bir Nazar”. **Musavver Muhit.** 18 KE 1324, C. 1, S. 9, ss.132-135.

Osman Nuri [Eralp]. “Kanun-ı Tekâmül”. **Musavver Muhit**. 30 Temmuz 1325, C. 2, S. 17-39. s. 492.

“Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti 1327 Kongresinde Katib-i Umumi Tarafından Kıraat Olunan Merkez-i Umumi Raporu Hulâsasıdır”. **Sırat-ı Mustakim.** C. 7, S. 165, 10 Zilkade 1329/20 teşrinievvel 1327, s. 142-146.

Ömer Faruki. “Tenkid-i Muhikk'in İkinci Cevabı: Ahmed Hamdi Efendi'ye”. **Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]**. C. 7, 16 Şubat 1327, sayı: 182, ss: 411-412.

Ömer Faruki. “Tenkid-i Muhikk'in İkinci Cevabı: Ahmed Hamdi Efendi'ye”. **Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad].** C. 1-8, 1 Mart 1328, sayı: 2-184, ss. 19-20.

Ömer Fevzi. “İntibah, Tefekkür, İctihad”. **İslâm Dünyası**. 1329, S. 15, s. 226, ss. 225-227.

Raymond, Horasse. “Tekâmülü İzah Eden Nazariyeler”. **Darülfünûn Fakültesi Mecmuası**. 1927-1928, C. 5, S. 2, ss. 496-505.

Reinhold, Niehbur. The Nature Destiny of Man’den nakleden Richard John Neuhaus “The Idea of Moral Progress”. **First Things**. No: 59, August-September 1999, ss. 21-27.

Reşid Rıza. “Akaid-i İslâmiye-Din. (Trc.) Aksekili Ahmed Hamdi. **Sebilürreşad.** 19 Rebiülahir 1331/14 Mart 1329, C. 10, S. 237, s.42-43.

Rıza Tevfik. “Felsefe-i Umumiyeye Medhal (1) Kâinat Üzerinde İnsan”. **Bilgi Mecmuası**. S. 6, Nisan 1330.

Rıza Tevfik. “Felsefe-i Umumiye Medhal-2”. **Bilgi Mecmuası**. Sene:1, C. 1,, S. 7, 1330.

Rıza Tevfik. “Hukuk-ı Esasiyeye Medhal”. **Ulûm-ı İkitisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. C. 1, sene: 2, S. 16, 1325, s. 553.

Rıza Tevfik. “Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer’in Felsefesi- Maba’di ve Son”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. 1325, S. 17-21, s. 676.

Rıza Tevfik. “Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer’in Felsefesi”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. C. 1, S. 10, 1325, s. 356-357.

Rıza Tevfik. “Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer’in Felsefesi”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. 1326, C. 1, S. 5 (17).

Rıza Tevfik. “Hükûmet ve Hürriyet Hakkında Spencer’in Felsefesi-Hitam”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. 1 Mayıs 1326, C. 1, S. 5 (17), s. 746.

Rıza Tevfik. “Hürriyet: İngiliz Hâkim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?-I”. **Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası**. 1 Mayıs 1325, C. 2, S. 5, ss.19-39.

Rıza Tevfik. “Hürriyet, İngiliz Hekim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor?-II”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. C. 2, S. 6, 1 Haziran 1325.

Rıza Tevfik. “Kemmiliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark İle Garbın Farkı”, **Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası**. 1 CA 1335/24 Mart 1917, C. 1, S. 21, ss. 353-356.

Rıza Tevfik. “Kemmiliyet-i Beşeriye Tasavvurunda Şark İle Garbın Farkı”. **Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası**. 15 CA 1335/7 Nisan 1917, C. 1, S. 23, ss. 385-389.

Rıza Tevfik. “Musahabe-i İctihadiye/ Tazelenmiş Bir Eski Mesele”. **İctihad**. 1 Mayıs 1330, S. 104, ss. 62-64.

Rıza Tevfik. “Tarih ve Felsefe-i Tarih Hakkında-I”. **Musavver Muhit**. 01 KS 1324, C. 1, S. 10, ss. 150-151.

Rıza Tevfik. “Tasnif-i Ulûm-I”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. C. 1, S. 3, s. 366-367.

Rusçuklu Ömer Farukî. “Tenkid-i Muhikk’in Ahmed Hamdi Efendi’ye Cevabı”. **Sırat-ı Mustakîm**. 19 Kanunisani 1327/12 Safer 1330, S. 178.

Şemseddin Sami. “Medeniyet 1”. **Hafta**. C. 1, S. 9, (19 Zilkade 1298), ss. 129-132.

Şemseddin Sami. “Terakki”, **Kamus-ı Türkî**. Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317 [1899-1900], s. 398.

Şeyh Edebali. “Hutbe: İslâmiyette Akıl Hakkında”. **İslâm Mecmuası**. 26 Rebiülevvel 1333/29 Kanunisani 1330, C. 2, S. 21, s. 542.

Türkmenoğlu, Sevgül. “Bir Ütopya Romanı: Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslâmiyeyi Rüyet”. **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**. 2014, C. 7, S. 31, ss. 289-295.

Uyanık, Necmi. “Batıcı Bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı”. **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi.** 15 (Aralık 2004), ss. 227-274.

Yenilmez, Hasan - İsmail Safa Üstün. “II. Meşrutiyet Dönemi Dozy Reddiyelerinde Yeni Tarih Anlayışı (Mucize ve Miraç Hadisesinin Değerlendirilmesi)”. **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, 2016, cilt: V, sayı: 1, ss. 27-43.

Zeki, Salih ve Halide Salih. “Auguste Comte”. **Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası**. 15 KS 1324/28 Ocak 1909, C. 1, S. 2, ss. 163-197.

Diğer Yayınlar

Ahmed Hamdi Aksekili. "Adem'in Oluşu", **İslâm Türk Ansiklopedisi**. İsmail Hakkı İzmirli vdgr.(Hzl.), İstanbul: Âsar-ı İlmiye Kütüphanesi, 1941, s. 74-89.

Akün, Ömer Faruk. "Bianchi, Thomas-Xavier, 1763-1864", **TDVİA.** C. 6, s. 118.

Akün, Ömer Faruk. "Hoca Tahsin, 1811-1881", **TDVİA.** C. 17, s. 198-206.

Akyıldız, Ali. "Cevdet Paşa". **TDVİA**. C. 7, s. 443-450.

Bostan, Hanefi. "Said Halim Paşa, 1864-1921", **TDİVA**, C. 35, ss.557-560.

Bostancı, Ali Haydar. "Tasavvufta Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin 'Etvâr-ı Seb'a'sı", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 1996.

Damar, Abdullah. "Menâzilü's Sâirin Şerhleri ve Âb-ı Hayât", **Basılmamış Doktora Tezi**. Uludağ Üniversitesi SBE, 2002.

Frankel, Charles. "Progress, The Idea of", **The Encyclopedia of Philosophy**. Vol. 5, New York, 1972, ss. 483-487.

Görgün, Tahsin. "İbn Haldûn", **TDVİA**. C. 19, ss. 550-551.

Görgün, Tahsin. "Medeniyet", **TDVİA**, C. 28, ss. 298-301.

Güler, Ruhi. "Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi", **Basılmamış Doktora Tezi.** MÜSBE, İstanbul, 2006.

Hanioğlu, M. Şükrü. "Jön Türkler", **TDVİA.** C. 23, s. 584.

İbanoğlu, Fulya. "Herbert Spencer'de Evrim Felsefesi". **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi SBE, 2004.

Kutluer, İlhan. “Batılılaşma”, **TDVİA.** C. 5, s. 182-186.

Kutluer, İlhan. “Devir”, **TDVİA**. C. 9, s. 232-234.

Kutluer, İlhan. “Nizam”, **TDVİA.** C. 33, s. 173-175.

Kutluer, İlhan. “Pozitivizm”, **TDVİA.** C. 34, s. 335-339.

Melikoğlu, Berfin. “Osman Nuri Eralp’in ‘Bakteriyoloji Dersleri’ Adlı Kitabının Veteriner Hekimliği Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, **Basılmamış Doktora Tezi.** Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enst., 2007.

Muhammet Yelten. “Meninski, François a Mesgnien”, **TDVİA**. C. 29, s. 144-145.

Nakip, Tahir. “Osmanlı Devleti’nde Geç Dönem Tarih-i Umûmîler”. **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Özcan, Azmi. “İttihad-ı İslâm”, **TDİVA**. C. 23, s. 470-475.

Turhan, Kasım. “İnâyet”, **TDVİA.** C. 22, s. 265-266.

Uçman, Abdullah. “Bahâ Tevfik”, **TDVİA**. C. 4, s. 452-453.

Uçman, Abdullah. “Mufassal Kamus-ı Felsefe”, **TDVİA**. C. 30, s. 369-371.

Veysel, Ergin. “Haşim Nahit Erbil Hayatı-Sanatı- Fikirleri”, **Basılmamış Doktora Tezi**. Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 2013.